المنظمة العربية للترجمة

إدموند هوسرل

فكرة الفينومينولوجيا

ترجمة

د. فتحي إنقزو

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

فكرة الفينومينولوجيا

المنظمة العربية للترجمة

إدموند هوسرل

فكرة الفينومينولوجيا

خمسة دروس

ترجمة

د. فتحي إنقـــــزو

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هوسرل، إدموند
فكرة الفينومينولوجيا/ إدموند هوسرل؛ ترجمة فتحي إنقزو.
142 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0826-4
1. الفينومينولوجيا. 2. النقدية (فلسفة). أ. العنوان. ب. إنقزو، فتحي (مترجم). ج. السلسلة.
193

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Husserl, Edmund,
Die Idee der Phänomenologie



المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2007

المحتويات

مقدمة المترجم

«وأنت تعلم أن المثبَت غير الذي لم يُثبَت والمقَرّ به غير الذي لم يُقَرّ به».

ابن سينا، **الشفاء**.

«كل جهدي يتركز في الوقت عينه على مسألة النظام الطبيعي للأبحاث وعلى النحو الذي يجب به على البحوث الأساسية نفسها أن تبدأ وأن تترتّب».

هوسرل، **مذكرات شخصية**، 4/ 11/ 1907.

قُدّمت الدروس الخمسة في جامعة غوتنجن عام 1907، وهي تؤلف المادة الأساسية التي يتكون منها كتاب **فكرة الفينومينولوجيا**[1] الذي نقدم ترجمته إلى قارئ العربية[2] والتي جعلها إدمُوند هوسرل

(1) الإحالات الواردة في متن هذا التقديم بين قوسين على هذا النص تشير إلى صفحة النشرة الألمانية الواردة في النص العربي.

(2) لابأس من التذكير بأن هوسرل غير مقروء بعد في العربية إذا ما استثنينا نصاً يتيماً هو **التأملات الديكارتية** في نشرته الأولى المترجمة إلى الفرنسية بواسطة إ. ليفيناس وغ. بايفر عن المخطوط الأصلي الذي وافق هوسرل على ترجمته قبل نشره وبقي يعمل على إصلاحه ومراجعته في السنوات الأخيرة من حياته من دون طائل (لم ينشر كاملاً مع محاضرات باريس =

في الأصل مقدمة لدروس اهتمت بتقوّم المكان والأشياء المكانية في السنة نفسها وعنوانها: **الشيء والمكان: دروس 1907**، والتي قدم في فاتحتها ما انتهى إليه في **الدروس الخمسة** من تحصيل المعنى الرئيس للفينومينولوجيا وجملة المفاهيم الأساسية التي ابتدأت بالاعتياد على استعمالها، وبخاصة المشكل الرّئيس للفلسفة: نظرية المعرفة وأسس قيام موضوع المعرفة. كما لا يمكن اليوم أن نغفل عن القرب - الزماني والموضوعي - الذي بات يجمع هذه الدروس بالنصوص الأقرب إليها مثل دروس 1906 - 1907 **مقدمة في المنطق ونظرية المعرفة**، والتي هي السياق الأوسع الجامع للمطالب الكبرى التأسيسية للإشكالية المتعالية في فلسفة هوسرل وللسبل المفضية إليها[3].

هذه الدروس إذاً هي مقدمة لدراسات فينومينولوجية عينية متعلقة عامة بما أصبح هوسرل يسميه **التقوُّم** (Konstitution) وارتباطه بميدان الموضوعات الحسية بادئ الأمر، أي الأشياء الواقعة في المكان والزمان. ومفهوم التقوم ها هنا يحيل على إشكالية المعرفة وكيفية

= إلا عام 1950 مع الجزء الأول من الأعمال الكاملة **هوسرليانا**). وقد ترجم هذا النص إلى العربية مرتين، إدموند هوسرل: **تأملات ديكارتية: المدخل إلى الظاهريات**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين (القاهرة: دار المعارف، 1970)، و**تأملات ديكارتية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، سلسلة المجموعة الفلسفية (بيروت: دار بيروت للطباعة، 1958).

(3) والمعروفة اختصاراً في الأدبيات الهوسرلية باسم *Dingvorlesung* وهي دروس متوافرة في نشرة الأعمال الكاملة: **هوسرليانا** التي ابتدأت في الظهور منذ عام 1950 وهي مستمرة إلى اليوم: Edmund Husserl: *Ding und Raum: Vorlesungen: 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, Husserliana (The Hague; Boston; London; [dann] Lancaster: M. Nijhoff, 1973), Bd. XVI, und *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen: 1906-07*, Husserliana, Hrsg. von Ullrich Melle (The Hague; Boston; London; [dann] Lancaster: M. Nijhoff, 1984), Bd. XXIV.

تحصيل وجود موضوعات المعرفة من حيث أصولها في الوعي المدرك وتعلقها بكيفية من كيفيات الظهور، وما في ذلك من الحاجة إلى تأسيس ميدان نظر مستحدث مستقل عن بقية الميادين الفلسفية. هدف الدروس الأولية هذه هو تأسيس القاعدة الفلسفية للأعمال الفينومينولوجية العينية، أي لمجالات التقوّم الفينومينولوجي وضبط المفاهيم العامة التي يستند إليها العمل الوصفي والتقوُّمي مثل مفاهيم الظاهرة والظهور، الردّ والموضوع، الحدس والبداهة، المقام الطبيعي والمقام الفلسفي، المعرفة والوعي، التجربة والواقع الفعلي، الوجود والإدراك... إلخ.

إن التمييز بين مقامين أو بين علمين، أحدهما طبيعي والآخر فلسفي، أمر مميز لتصور هوسرل لكيفية بناء البدء في الفلسفة، لا سيما إن نحن استحضرنا ما سبق من الأعمال وبخاصة **البحوث المنطقية**، حيث المقام الطبيعي للفكر منتشر بعامة في جملة الافتراضات غير الفينومينولوجية الحافة بمسألة التأسيس الفلسفي للمنطق وللمعرفة المحضة، وهي افتراضات ميتافيزيقية أحياناً وعلمية أحياناً أخرى، أي هي تحيل في كل الحالات على فهم طبيعي للمعرفة بحسب مبادئ الموقف النفساني وللعالم الذي تستند إليه أفعال الفكر، أي على التسليم المسبق بوجود العالم ووجود الموجودات بعامة.

ولذلك فهذا التميز الذي يبتدئ به صاحب هذه الدروس إنما يستعيد المقتضى الفلسفي الكلاسيكي نفسه، بعبارة وصيغة مختلفتين: إنه يستعيد الفصل بين الفكر الذي يهيئ له أفقاً جديداً ـ أي الفينومينولوجيا ـ وما اعتاد الفكر الاستناد إليه من تلقاء نفسه، أي الوجود الطبيعي الذي يركن إليه العقل البشري لكونه يغذيه برصيد وبخبرة يستمد منهما قوامه، أي الانقياد نحو «الموجود من حيث هو

موجود» أساساً موضوعياً وأنطولوجياً للعقل.

إن معنى الموقف الطبيعي في بداية الدرس الأول لا يتبين إلا بما يحمل من الأعراض والأمارات:

- هو أولاً موقف لا يهتم أبداً بنقد المعرفة من أجل أننا، بما لدينا من حدس ومن فكر، ميالون جهة الأشياء المعطاة لنا في كل مرة، وذلك أيضاً لأنّ هذا الانعطاء بيّن بنفسه مهما كان ضرب الوجود والمعرفة ومراتبهما، وفي الإدراك ما يدل على تعلق الفكر بالأشياء على نحو تكاد لا تخرج عن ناظريه ولا عن العالم التي هي فيه أصلاً.

- وهو موقف متعلق بما تعطيه التجربة المباشرة، وذلك أساس الأحكام والقضايا التي نؤلفها جزئية كانت أم كلية حول الأشياء والعلاقات الجامعة بينها وغير ذلك. وسواء اتبعنا مسار التجربة ومطالبها (Motive)، أواستندنا إلى «الفكر التحليلي»، فإننا نبني معرفة ذات ترتيب ونظام، إذ المعارف لا تحدث بمجرد الرصف العشوائي، وإنما ترد في «علاقات منطقية» و«تتطابق» ويفضي بعضها إلى بعض؛ وإن حدث خلاف أو تناقض لعل أصله من قوانين «الصورة الحملية المحضة» أمكن رده إلى «التناسق الصوري» للمعرفة. وإن انقطع نسق المطالب المؤلف للتجربة كان ترجيح الأفضل منها في ميزان المعرفة (بخصوص قدرتها على التحديد والتفسير) على الأضعف هو السبيل لرفع «المعاندة المنطقية» ضد كل ما يمكن أن يكون موجباً مستجداً للمعرفة.

- إن الموقف الطبيعي إذن مبني على تدرج منتظم للمعرفة الطبيعية، وأقصى أسسه البداهة الظاهرة والعفوية (Selbstverständlichkeit) التي تفترض التسليم بوجود «الواقع الفعلي»

(Wirklichkeit) وحضوره واستقصائه مضموناً لهذه المعرفة يحيط بها من كل جهة. وعلى ذلك تبنى جملة العلوم الطبيعية بمعناها العام - علوم الطبيعة الفيزيائية والنفسية، وكذا علوم الروح من ناحية ثم العلوم الرياضية من ناحية ثانية.

ولعل أهم ما يقوم عليه الفكر الطبيعي في نهاية المطاف أنه فكر ينحو بطبعه نحو فض التناقضات وحل الصعوبات مهما كان مأتاها. ذلك أن ما تطرحه المعرفة الطبيعية إنما هو ضرب من الجدل المباشر مع نفسها تحتكم فيه المعرفة التي تؤخذ بالمعنى العلمي على مواجهة المصاعب من جهة الفكر المحض ومن جهة التجربة، أي ما يُفرض على المعرفة من المطالب والموجبات ومن المعطيات الفعلية لا المنطقية فحسب.

قبالة المقام الطبيعي يبدو المقام الفلسفي بادئ الأمر ونسق المطالب المكوّن له مبنيًّا على التأمل (Reflexion) في العلاقة بين المعرفة والموضوع. فبينما كان المقام الأول نظاماً من البداهات الطبيعية المبني بعضها فوق بعض بغير وجه من وجوه النقد يظهر الثاني محلاّ للإشكال والصعوبة بل وللغموض السري (Rätsel)، فإن الفكر الطبيعي شأنه أن لا يسائل المعرفة عن إمكانها، وإنما هو يستقبل الموضوع كما يردُ إليه: المعرفة جزء من الطبيعة وامتداد لها بوصفها «معيشاً» (Erlebnis) تحمله كائنات عضوية طبيعية، إنها واقعة من وقائع النفس، وهي تحيل على الموضوع (Gegenständlichkeit) من حيث هو عمومية صورية وتبني عليه علوماً محضة كالنحو والمنطق. خلافاً لذلك يهتم الفكر الفلسفي بالتضايف (Korrelation) بين المعيش المعرفي والدلالة والموضوع. هذه المسألة هي قاعدة التفلسف في إشكالية المعرفة برمتها، أي في إمكانها إمكاناً غير طبيعي. نجد الصياغة الأولى لهذه الصعوبة في أسئلة كالتي يطرحها

هوسرل بخصوص مدى وثاقة تعلق المعرفة بموضوعاتها وكيفية خروج المعرفة عن نفسها لتبلغ هذه الموضوعات: كيف يتيسر لي أن أعلم علم اليقين لا بوجود معيشاتي فحسب، أو أفعال المعرفة التي هي أفعالي (الإدراك، الذكر، الانتظار...) وإنما كذلك بوجود ما تضطلع بمعرفته، أي أمر يقابل المعرفة ويكون موضوعاً لها.

ليست الإجابات الممكنة حول هذا الضرب من الأسئلة مقبولة بأيّ وجه من الوجوه، إذ لا يمكن الالتجاء لا إلى الاعتزال ولا إلى الارتياب، ففي الحالتين تُردّ الموضوعات المعطاة للذات العارفة إلى مجرد ظواهر أو تختزل المفارقة (Transcendenz) في تخييلات لا أساس لها غير أماراتها النفسية الواهنة (هيُوم). إن هذه الأسئلة تضع كل النماذج التفسيرية للمعرفة موضع سؤال:

ـ لا المنطق وصدق قوانينه الصورية، ولا علم الحياة الذي يجعل من هذه القوانين حاصلاً تطورياً عن تاريخ طبيعي للنوع الإنساني بقادرين على فهم معنى المعرفة: ففي الحالتين لا نتجاوز اعتبارها أمراً إنسانياً ونعجز عن «بلوغ طبيعة الأشياء أنفسها (...) الأشياء في ذاتها» (42)؛

ـ ولا العلوم الطبيعية بعامة كافية بما بلغته من أطوار متقدمة في الدقة و«مناهج واثقة» لحمايتنا من الريبة المعممة التي تواجه مسألة المعرفة، أي من خطر «التهافت» و«الخُلف»؛

ـ ولا نظرية المعرفة وما يلازمها من «ميتافيزيقا» مقترنة بها تاريخياً وطبيعياً بقادرين على مواجهة التناقضات التي تحدثها الأقوال العلمية.

إذاً، كل نماذج التفسير المتداولة للأمر المعرفي من أدناها ـ المبادئ الصورية سواء رُدت إلى بنية بيولوجية أم لا ـ إلى أقصاها ـ

الميتافيزيقا الحاضنة لنظرية المعرفة - مروراً بالعلوم الدقيقة ومساراتها اللامتناهية... غير قادرة على إدراك ضرورة المعرفة في شروط إمكاناتها الأولى. إن السؤال المعرفي عند هوسرل لا يضع هذه النماذج موضع سؤال إلا ليجدد علاقتها بالمقام الفلسفي الذي هو مقام معرفي أصلاً لا يخرج عن أفق السؤال الفلسفي حول العقل النظري: «إن مهمة نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري إنما هي بادئ الأمر مهمة نقدية؛ إذ عليها أن ترفع الشناعات التي يقع فيها لا محالة التأمل الطبيعي في العلاقة بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة؛ ولها أن تدفع تبعاً لذلك مقالات الشُّكاك بإظهار ما فيها من الخُلف - إضماراً أو تصريحاً - في ما يختص بماهيّة المعرفة» (22).

يتبين إذاً أن مكونات المقام الفلسفي نظرية بالمعنى العام: هي مكونات مشتقة من مسألة إمكان المعرفة النظرية، أي من استئناف نظرية المعرفة، فالفينومينولوجيا هي الحلّ الفلسفي والتاريخي لمشكل نظرية المعرفة من حيث هي نظرية في نقد العقل النظري، وهي لذلك مكونات نقدية بالمعنى الحديث للفظ، أي بالمعنى الباحث عن الشروط القبلية للمعقولية وللصدق وللحقيقة في الموضوعات (كانط)؛ ولذلك فالبنية التي تنتظم المسألة المعرفية بنية تضايفية تهتم بالعلاقات بين أطراف ثلاثة: المعرفة، المعنى المعرفي وموضوع المعرفة، وهي ليست ممكنة فينومينولوجيّاً إلا بحسب المتانة الماهوية لهذه البنية، فإن الموضوع بعامة والموضوع من حيث هو معروف (erkennbar) مستقران على هيئة الماهية (Essenz)، أي على هيئة قبليّة (A priori) بفضل ذاك التضايف وهو ما يحدد سائر وجوه الموضوع وصوره الوجودية والمنطقية والميتافيزيقية.

يمكن نقد العقل النظري من «نقد المعرفة الطبيعية»، أي المعرفة الصادرة عن جملة العلوم الطبيعية. إن ما يكشف عنه دور

المقام الفلسفي ليس بناء نظرية فلسفية في المعرفة غير طبيعية وغير ميتافيزيقية فحسب وإنما تأهيل العقل النظري لامتلاك قدرات تأويلية تتعلق أساساً بمراجعة تأويل الوجود في العلوم الطبيعية. اللبس الحاصل عن النظرية الطبيعية في إمكان المعرفة، أي عن الموقف المعرفي السابق على نظرية المعرفة بالمعنى المطلوب، إنما هو مفسد لماهية المعرفة بما يقدمة من تأويلات متهافتة للوجود المعلوم في العلوم الطبيعية. إن إصلاح التأويلات الطبيعية للوجود هو إصلاح لتأويلات متباينة للعلم، أي استقصاء لمستوى فهم الوجود فهماً أصلياً متقدماً على تأول العلم لذاته، أي استقصاء لفهم بدئي للعلم. ذلك ما يقصده هوسرل عندما يعلن أن التأمل النظري المعرفي (erkenntnistheoretische Reflexion) هو القادر وحده على إجراء التمييز بين العلم الطبيعي والفلسفة، أي على اعتبار أن العلوم الطبيعية بالوجود ليست علوماً نهائية بالوجود، وأن المطلوب هو «علم بالوجود على معنى مطلق»، أي «هذا العلم الذي نسميه **ميتافيزيقا**» (23). عند هذه اللحظة تتقرر الوجهة الرئيسية للمقام الفلسفي: إنه مقام أنطولوجي وميتافيزيقي في نهاية المطاف. فالعلم الفلسفي إذاً هو **أنطولوجيا ميتافيزيقية** من حيث هو علم بالنقد، أي علم بماهية المعرفة، والفينومينولوجيا هي فقه شروط هذا العلم على غير المعاني السابقة المشتقة عموماً مما تداوله التراث الحديث من هذه الألفاظ ولواحقها.

يتردد نقد المعرفة بين ضربين من العلاقة بالميتافيزيقا: هو تحقق لمعنى فينومينولوجي للميتافيزيقا «علماً بالوجود بالمعنى المطلق والأقصى» (32 ـ 33) من جهة، وذلك هو المعنى الموجب للتطابق بين الفلسفة والميتافيزيقا عند هوسرل منذ كتاباته المبكرة؛ وهو من جهة ثانية مضطر للانفصال عن «التطبيقات الميتافيزيقية» لتحصيل ما

له من «مهمة خاصة»، أي «**تبيين ماهية المعرفة وموضوع المعرفة**». إنّ مهمة النقد هي تأسيس «**فينومينولوجيا المعرفة وموضوع المعرفة** [بوصفها] **الجزء الأول والرئيس للفينومينولوجيا عامة**» (23).

فمتى تبين ذلك أمكن هوسرل أن يعلن عن معنى الفينومينولوجيا الذي يطلبه: إنه معنى يدلّ على «العلم» وعلى «نظام من الميادين العلمية»، ولكنه كذلك المعنى الذي في «المنهج» والذي في «موقف للفكر» شديد الخصوصية ـ «**موقف الفكر الفلسفي** بخاصّة **والمنهج الفلسفي** بخاصّة» (23).

إن الفينومينولوجيا التي تحدد مضمونها لحد الآن على أنه نقد العقل النظري إنما هي جامعة بين وجهين للتفكير في ذاك المضمون: وجه **أول** هو تعلقها بمقام العلم واقتدارها على جمع جملة ميادين علمية داخلة في مجال نظرها وملتئمة على منوال نسقي متكامل؛ ووجه **ثانٍ** دال على اعتبارها منهجاً فلسفياً، أي مقاماً للفكر من حيث خصوصية وجهة النظر الفلسفية وبنيتها الصورية. والمعنيان غير منفصلين بالطبع لكون نظرية العلم ونظرية المنهج من الأمور التي لا تنفصل إن نحن أخذنا معنى الفلسفة على أنه نقد للعقل، فالفينومينولوجيا استكمال لصورة الفكر الحديث لقيامها على استئناف لما وضعه أصحاب هذا الفكر، سيّما روّاده، من الشروط للتفلسف. إلا أن هذا الانتماء نقدي بغير شك:

ـ إذ لا يمكن قبول مبدأ تعميم الأنموذج العلمي الدقيق على كل قطاعات المعرفة بما فيها الفلسفة لأن ذلك من أخطاء الفلاسفة المعاصرين الذين يكررون خطأ القرن السابع عشر بعينه، ولا سيما التطبيق اللامحدود للرياضيات وللعلم الرياضي للطبيعة على كل مجالات المعرفة، ما يفضي إلى مطابقة بين الفلسفة والعلوم من جهة المنهج ومن جهة الموضوع. إن حكماً كهذا (هو أقرب إلى الحكم

السابق Vorurteil) يعتقد أنه بالإمكان بناء الفلسفة، كعلم أقصى بالوجود وبالعلم، على نتائج العلوم، كما تبنى العلوم بعضها فوق بعض ويشتق بعضها مبادئه وأولياته من بعض.

إن الفلسفة ليست امتداداً لمبادئ العلوم ولا لنتائجها، ولذا تبتدئ بتعطيل فاعلية الأنموذج الحديث للمعقولية العلمية لكون «البُعد» (Dimension) الذي يؤسس موطنها وآفاقها غير طبيعي أبداً: إنه بُعد مستجدّ تماماً ومحتاج إلى منطلقات مستجدّة وإلى منهج لا صلة له بالعلم الطبيعي. إذن يتبين معنى البدء الذي تؤسسه الفلسفة: إنه بدء غير طبيعي مستقل عن «دائرة البحث الطبيعي» غير محتاج إلى ما تحتاج إليه العلوم من الإجراءات المنطقية الضامنة لوحدتها. إن البدء الذي تحتاج إليه «الفلسفة المحضة» بوصفها العلم بالنقد وبمجالاته يجب أن يكون محضاً كذلك.

إن الفلسفة أخيراً ليست علماً برهانياً. فالفلسفة بانتقالها إلى مرتبة نقدية بالمعنى العلمي الأساسي الذي تبين إلى حد الآن إنما تعطل بذلك صدق المعرفة العلمية والمعرفة المتقدمة عليها نظراً لما طرأ عليها من الغموض واللبس حتى لكأن الفينومينولوجيا في بادئ أمرها تكاد تلامس حافة الريبة باستثارتها «للإشكال» (Fraglichkeit) في بنية المعرفة وفي إمكانها ولا سيما في قدرتها على بلوغ الموضوع كما هو، أي في الكفاءة الإجرائية (Leistung) للمعرفة ووجه شرعيتها من جهة وفي وجوه معروفية الموضوع وأنحاء وجوده بالإدراك والتصور والحمل وغير ذلك. ذلك أنه ليس بمقدور المعرفة الطبيعية بما لها من المناهج البرهانية أن تفك اللبس الذي يكتنف المسألة المعرفية. فالمعرفة الرياضية ـ أنموج البرهان المطلق ـ ليست لها أي رتبة فوق المعرفة المشتركة، ولذا فهي لا ترفع البرهان إلى مقام الفكر الفلسفي مهما بلغت من الدقة والإحكام.

يتبين أن نقد المعرفة جدير ببناء البدء الفلسفي من حيث هو مقام غير طبيعي للعقل. ولذلك تستأنف بداية الدرس الثاني التذكير بهذه الجدارة وبوجه استحقاقها لهذه الوظيفة البادئة من حيث هي سالبة للوجود ولصفة الصّدق التي للوجود في ما يخص كل ضروب الموضوعات الممكنة: جملة العالم، الطبيعة المادية والنفسية، الأنا الإنساني وما يبنى على ذلك من العلوم. كل ذلك حامل لأمارة الإشكال ملتبس بها التباساً كلياً.

إنّ قيام «نقد المعرفة» من حيث إمكانه هو الأمر المسؤول عنه عند انعطاف الدرس الثاني نحو تحديد موطن البدء الفلسفي تحديداً فعلياً لا يخلّ بما وُضع بادئ الأمر من الشروط للفكر، أي دفعه مرة واحدة نحو الأمر المعرفيّ كأمر يُردّ إليه كلّ جهد نظريّ لفحص مسألة المعنى والموضوعية بعامّة، أي كأمر يمكن تناوله علميّاً من جهة فهمه لذاته وقدرته على الموضعة وإدراك ماهية المعرفة التي تخصّه وطبيعة العلاقة بالموضوع والصّدق الموضوعي وخاصية الإقبال عليه، أي كلّ ما يجمعه هوسرل في ما يسميه «معرفة على معنى أصيل» (29). نقد المعرفة يبتدئ بمساءلة المعرفة، أي كلّ معرفة ممكنة بما في ذلك المعرفة التي لها عن ذاتها؛ ولذلك كان الإيبوخيه (ἐποχή) ها هنا غير معنيّ بأي «معطى» بما في ذلك ما تضعه المعرفة نفسها. إنّ المعنى المرافق لهذا الضرب من التمرين الفينومينولوجيّ على عموميته يمكن أن يتراءى لنا سلباً باعتباره وقفاً لمسايرة المعنى في الموضوعات وتعليقاً للصدق الموضوعيّ المزعوم في معطيات المعرفة، أي بالجملة عدم افتراض أي شيء على أنه معطى سابق (vorgegeben) متقدّم في نظام الإدراك يسلم به العقل ولا ينظر في سابقيته بأيّ وجه من الوجوه. يجب على المعرفة إذن ألا تبتدئ بمعرفة تستلفها بغير فحص من غيرها، وإنما أن تُعطَى نفسُها

لنفسها وأن تضع نفسها بوصفها معرفة أولى.

تتهيّأ للفلسفة شروط البدء من هذه الجهة على معاني مترددة بين الحذف والعزل والوقف من جهة، أي استبعاد كل ما يحيط بالمعرفة من أطرافها ويغريها بالانعطاء لنفسها وبالثقة في موضوعاتها وبين انثناء الأمر على نفسه ينظر فيها بغير واسطة من الجهة الثانية كأنما في الابتداء بفحص المعرفة لنفسها على معنى النقد توحّد واعتزال ومباطنة فإذا المعرفة وحدها قبالة نفسها وإذا كل ما تغتني به من المعنى ومن الدلالة ومن المعقولية التي للموضوعات وللأشياء المدركة عندها أمور مردودة إلى بساطة هيئتها الأولى كما هي قبل أن تكون المعرفة معرفةً والموضوع موضوعاً والعقل عقلاً.

فلذلك يتأكد الحرص على استبعاد كل ما يدل على اللبس (Unklarheit) ويوحي به وكل ما يوهم بالحيرة (Zweifelhaftigkeit) ويدعو إليها مما كان يسم المعرفة بالغموض والإشكال ويجعلها مدخلاً للريب. إن بلوغ هذا الحرص أقصى ما بلغ من نزع اليقين عن ادعاءات المعرفة بما اعتادت ادعاءه إنما هو الاستعداد لترتيب وضع تكون فيه مسألة المعرفة جديرة بتعيين مستوى البدء للفكر الفلسفي، أي قادرة على الاضطلاع بما يوجب وجودها، أو بما يوجب وجوداً من الوجودات الممكنة التي يتسنى لها أن ترفع عوالق التشكيك عن سبيل النقد.

الصيغة الأولى لطرح وجاهة الأمر المعرفي تتبين، كما يعرضها هوسرل، في طورين متواليين ومتلازمين: شرط هذا الطرح ـ في مستوى الطور الأول ـ اتقاء أيّ وُجود (Sein) يُفترض وجوده قبلاً أو يُعطى قبل تبيّن المعرفة أصلاً لماهيتها ومعناها، لا سيما أنّ حدوث اللبس في نقد المعرفة إنما هو من عدم فهم الجمع بين «معنى وجودٍ ما في ذاته» ومعناه ضمن المعرفة، أي بوصفه وجوداً معروفاً، أي

بين نسبة الوجود إلى نفسه ونسبته إلى المعرفة من غير فصل في القيمة الفلسفية لهذه التفرقة بين وجهي الوجود هذين أو وجهي نسبته إلى معنى ما للوجود؛ ولذلك سرعان ما تظهر الأمارات الفلسفية على هذا الفصل ـ في مستوى الطور الثاني كما نبهنا عليه أعلاه ـ نحو القول بضرورة إثبات «وجود» يلزمنا إثباته، أي الاعتراف به وجوداً مطلقاً لا ريب فيه بل وجوداً حاملاً لوضوح تام ومجيباً عن كلّ مسألة ممكنة.

إنّ الاستطراد الذي يتلو مباشرة هذه الاعتبارات الأوليّة حول توثيق نقد المعرفة بوصفه مدخلاً لبناء البدء الفلسفي متعلق بعطف هذا الضرب من التأمل في مسألة المعرفة على أنموذج مشاكل له هو «اعتبار الشكّ عند ديكارت» (die Cartesianische Zweifelbetrachtung) فما الغرض من هذا الاستطراد أصلاً؟

إنّ الإقرار في نهاية النظر بإمكانات الوهم والتغليط ـ الواردة عند تقليبها في تجربة الشكّ ـ إنّ اليأس من اليقين أمر لا مفرّ منه، أو هو أمر محيط بنا من كلّ جانب، شأنه أن يحفظ لنا مع ذلك حقّ الإقرار بأن فعل الحكم باستحالة اليقين إنما هو أمارة من أمارات التيقن من يقين ذلك الفعل، أي من استحالة الاستمرار في توسيع دائرة الشكّ. فالفارق هيّن بين ما هو متحيّر الوجود واليقين وما هو واثقهما، أي ما هو «عينُ اليقين» فيحصل من ذلك تكافؤ بين كلّ حالة من حالات الشكّ وكلّ حالة من حالات اليقين، وكذلك الأمر في ما يخص الفكر (cogitatio)، فالإدراك والتصوّر والحكم والاستدلال كلّ ذلك من الأفعال التي هي واضحة واثقة الوجود مهما كانت درجة يقينها ودرجة تفاوت موضوعاتها في الوجود وذلك حين يقصد النظر فعل الإدراك أو فعل الحكم، وأني أدرك كذا أوكذا... إلخ. ففي ذلك النظر حدّ اليقين الأدنى: أنّ الوجود مستحق لقدر من

الوثاقة واليقين لعله هو الشرط الذي يلتئم به أصلاً فعل الشكّ نفسه ويقوم به.

ليس المرور بديكارت إذاً من جنس الاستطراد المفيد بيداغوجيّاً أو تاريخيّاً في مسار بناء هذه الدروس وتقديمها فحسب، وإنما هو عنصر حاسم في تحويل وجهة التأمل في بناء البدء وفي تأهيل ممكناته والاقتصاد في تصريفها؛ إذ سرعان ما تتبين لنا محصّلات هذا الاستطراد تباعاً:

1 ـ في اعتبار ماهيّة المعرفة من تصاريف الوجود لكونها ميداناً أنطولوجياً متعـــدد الهيئـــات (vielgestaltige Seinssphäre) أصلاً يمكن أن تُعطى لنا على نحو مطلق حتى وإن تخصّصت تلك الهيئات وتمايزت؛

2 ـ ثم في اعتبار التأمل شرطاً للإقبال على تلك الماهيّة، فاستكمال «هيئات الفكر» (Denkgestaltungen) إنما هو أمر رهنٌ لتأملها واستقبالها ووضعها **كما أراها وضعاً حضورياً حدسياً محضاً** (rein Schauend)؛

3 ـ وكذلك في حصر التناسب بين التأمل والعطاء المطلق في مرتبته الدنيا، أي في «ظاهرة» المعرفة أو الإدراك أو التصور أو التجربة أو الحكم أو الاستدلال وغير ذلك كما هي في عمومها وكما هي مقصودة بعامّة. ثمة من جهة تعلق عام بجملة هذه الأفعال يعتبرها هوسرل «ظاهرة» ولكنها غير متعينة أو شديدة العمومية، ومن جهة ثانية إدراك أو تصوّر فعلي يقصد الموضوع ويراه كما هو مدرك أو متصور أو متخيل. إن كلّ هيئة من هيئات الفكر وكذلك كل معيش من المعيشات العقلية متراوح بين هذين الضربين من العلاقة: بين عمومية القصد (Meinung) ولا تعينه وعمومية رؤيته لموضوعه

وبين تعين الفعل إدراكاً أو تصوراً أو خيالاً واقتدار الرؤية عليه اقتداراً فعلياً تجعله يمتثل إلى الحضور - على معنى «الاستحضار» (Vergegenwärtigung) - إلى هذه الأفعال امتثالاً مطلقاً.

4 - زائداً إلى ذلك أن احتذاء الأنموذج الديكارتيّ يسمح أو لعله يدعو إلى ترتيب الأمور لا بحسب تكافؤ الإدراك والخيال وبنيتهما التأمليّة، وإنما بحسب السبق الذي يتعيّن تقديره في الإدراك، أو في ما يسمّى - ضمن المأثور عن نظرية المعرفة الكلاسيكية - «الإدراك الباطن» (inneren Wahrnehmung).

5 - يؤدّي كل ذلك في نهاية المطاف إلى تحصيل نتيجة النتائج من قياس مسألة نقد المعرفة على الأنموذج الديكارتي ومفادها: "**أن كل معيش عقلي وكل معيش بعامة**، حين إنجازه، **بإمكانه أن يصير موضوعاً لرؤية** (Schauen) ولأخْذ (Fassen) خالصين، وفي هذه الرؤية هو مُعطى مطلق» (31).

فالمعيش يعطى بوصفه «موجوداً»، أو «مُشاراً إليه» لا يمكن إنكار وجوده بأيّ حال. فكأن في الأمر شيئاً كالقانون الكلي فيه تساوق بين مفاهيم متواترة تنتظمها آلية نسقية مُحكمة هي مفاهيم «المعيش» (Erlebnis)، «الموضوع» (Gegenstand)، «الرؤية» (Schauen)، «العطاء/ المعطى» (Gegebenheit) يؤلف بينها استحالة المعيش إلى موضوع ثم استحالة الموضوع إلى معطى مطلق. **مسار المعرفة الفينومينولوجيّة صيرورة نحو المطلق دائرية كيفما نظرت إليها**: فالمعيش ينحو نحو الوجود بتصيّره موضوعاً، أي مرئيّاً والوجود لا قيمة موضوعيّة له إن لم يكن معيشاً، أي مرئيّاً في الأصل وماثلاً للنظر المحض مثولاً حضوريّاً حدسيّاً تامّاً.

تلك هي ذروة تحليل مسألة ماهية المعرفة إلى حد نهاية الدرس

الثاني: فهو تحليل، وإن أبقى «ضرب وجود» المعيش أمراً غير بيّن، ولم ينظر في علاقته بضروب أخرى إلى الوجود، يقرّ بإمكان الاستفهام عن دلالة العطاء «ها هنا» كما يقول، أو السعي إلى نظر بالنظر الذي يتقوّم عنده وبه هذا العطاء. يُستبدل النظر في معنى الوجود، أو يُؤجّل بمعنى إعطاء الوجود كأنما معنى الوجود الذي ها هنا متروك للأمارة عليه، أي لانعطائه على «قاعدة مطلقة» (absolutem Grund)، وذلك هو أقصى ما يُحصّل منه إلى حدّ هذا المستوى على الأقل. ثم إنّ معنى الوجود بوصفه عطاءً، أي وجوداً راسخاً على أساس مطلق، إنما هو أمر ليس يمكن تحصيله كذلك إلا بحسب ما يوفره الإدراك. فللإدراك مزايا أنطولوجيّة جمّة: له مزيّة الكيان والدوام، والإطلاق (ein Absolutes) والتشخص (ein Dies-da)، فضلاً عن الهوية والثبوت بالذات، ثم هو مقياس للوجود ولانعطاء الوجود ما بعده مقياس (31).

إنّ فتح أفق لاستئناف شروط نظرية المعرفة يبدو أمراً فينومينولوجيّاً من كلّ نواحيه: هو أمر غريب عن سياقات التفسير التي تدرس الأمر المعرفي بحسب مجراه في الطبيعة (النفسية أو الفيزيائية)، أو بحسب مجرى الطبيعة فيه، وأثر قوانينها العلمية عليه، إذ نظرية المعرفة ليست امتداداً لعلم الطبيعة؛ وهو أمر محتاج إلى انعطاء ليس هو من جنس الانعطاء المحايث للطبيعة في العقل، وإنما هو «دائرة انعطاء مطلق». ولذلك كانت الشروط الداخلة في التئام هذا الانعطاء هي شروط التبيين (aufklären) ولوازمها، كالإيضاح والإضاءة التي من شأنها تأكيد استحقاق الصدق في المعرفة وفي ماهيتها: شأن هذا المقام البصري في نهاية المطاف رفع المعرفة إلى رتبة انعطائها بنفسها انعطاءً مباشراً وبلوغ العبارة عنها بالتمام والمطابقة.

يتبين إذن أن موضع السؤال إنما هو تحديد البدء الذي يجب للفلسفة من حيث هو في نقد المعرفة، أو هو هذا النقد بعينه «علماً جديداً» يتطلع إلى الوجود. وهذا «البدء» (Anfang) هو الشرط لكل ما يبنى عليه، أي لكل «لحوق» (Fortgang) من المعرفة التالية؛ غير أن هذا التساوق الذي يرى هوسرل أنه من طبائع الأمور التي تنتظم الفكر لا يستقيم بافتراض معرفة سابقة، وإنما يكون الابتداء بمعرفة أولى يعطيها النقد لنفسه وليست هذه الأولية من جنس منطقي استنتاجي، وإنما هي معرفة بينة بنحو مباشر لا تحتاج شيئاً لإثبات بيانها، ولا تستدل عليه وإنما يكفيها تحصيله والإقرار به من حيث هو بريء من كل إغماض وكل تشكيك. يظهر من ذلك أن التخصيص الفلسفي لصورة البدء هذه مفضية إلى تقريرات مهمة: 1 ـ إن البدء يدور على المعطيات الفكرية المطلقة، أي على المعرفة المطلقة التي تدل عليها بداهة الفكر وقانونه الأعلى: المحايثة (Immanenz) والذي يمنع اتخاذ المفارقة (Transcendenz) مرجعاً تأسيسياً للمعرفة من جهة العلوم القائمة ويحرر الفعل المعرفي من الشك والإشكال. وليس التعلق بالمفارقة مهما كان شكلها إلا من جنس الأثر المكين لعمل العقل من حيث هو وظيفة موضوعية أو «مُمَوْضعة» (objektivierende) تفترض أن الموضوعات التي تتعلق بها موجودة وإن لم تكن محايثة لها بالمعنى الأصلي. فالمفارقة إذن، واستناد السؤال عن المعرفة إليها من حيث الكيف والإمكان واتصال المعقولية العلمية الطبيعية بها، هي مصدر كل إشكال؛ 2 ـ إن الحكم الميتافيزيقي لهذا البدء متقرر عند تعيين طبيعة «الكيف» (Wie) ـ كيف تكون المعرفة المفارقة (والمعرفة عموماً) ممكنة ـ الذي في جوهر السؤال الفينومينولوجي بوصفه **سؤالاً إمكانياً** لا يُطرح ولا يُتبيّن إلا بالنظر لا بالاستنتاج ولا بتقرير الوجود؛ وهو النظر الذي لا يُمكن له إلا مبدأ من جنسه ينتظمه ويجعل له أساساً فعليّاً: المبدأ النظري

المعرفي الذي مفاده: «... أنه في كل بحث نظري معرفي ومهما كان نمط المعرفة الذي تتعلق به يجب إجراء **الردّ** النظري المعرفي (erkenntnistheoretische reduktion)، أي وسم كل مفارقة تدخل في نطاقه بأمارة التعطيل أو بأمارة اللامبالاة والعدم النظري المعرفي، بأمارة تنبئ: بأن وجود كل هذه المفارقات، سواء اعتقدت فيها أم لا، لا يخصّني بشيء، وليس المقام ها هنا مناسباً للحكم على ذلك، فإن كل ذلك يبقى عاطلاً عن الفعل» (39).

إن استعمال مفهوم الردّ في هذه الدروس وإثبات نسبته إلى نظرية المعرفة لهو أمر مستجد في نصوص هوسرل جدة طارئة أيضاً على أسماع من حضرها. فقد أقر بنفسه أن اكتشاف هذا المفهوم واستعماله الصحيح يرجع إلى عام 1905 لمناسبة أبحاث حول الزمانية (المعروفة بمخطوطات زيفالد Seefeld)؛ وربما لذلك نجده يستعمله في فاتحة **الدروس حول فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان** الراجع إلى العام نفسه (والذي نشره هيدغر عام 1928) ولا نجد له أثراً قبل ذلك سوى بضعة إشارات تمهيدية في **البحوث المنطقية** (الكتاب الثاني، المقدمة، § 7). وقد ورد في بداية الدرس الثاني ما يمكن اعتباره الشكل المنهجي الأول لمفهوم الردّ، أي «الإيبوخيه» بعبارته الناطقة بالإغريقية الحاملة لما فيها من السلب والوقف والإحجام الذي يدل عليه وضع كل معرفة موضع سؤال بما في ذلك المعرفة الأولى التي يعطيها نقد المعرفة بادئ الأمر والامتناع عن استصلاح أيّ معطى سابق في الوجود وفي الإدراك: «... فإن كان غير واجب عليه ألا يفترض شيئاً بوصفه **معطىً سابقاً**، فذلك إنما يدل على أنه لا يأخذ المعرفة أنى شاء بغير فحص وإنما بعكس ذلك يأخذ المعرفة التي يعطيها لنفسه والتي يضعها بنفسه معرفة أولى» (29). إن «**الردّ الفينومينولوجي**» الذي استحق جدارته بحمل عنوان المنهج الفلسفي

لنقد المعرفة عند المنعطف الحاسم للدرس الثالث قد بات سبيل الاستكشاف الأوحد لممكنات هذا النقد ومقوماته البنيوية: فإن الحاصل من عزل الفكر عن المفارقة أو استخلاصه منها تقرير وجوده على نحو من البداهة المحضة أو «الظاهرة المحضة» لا الوجود الذي لي أنا أو لكل أنا مفكرة بالفعل، أي لكل «ظاهرة نفسية» مساوقة للزمان الموضوعي وللعالم. إن لحظة الردّ هي إيقاف للزمان، خروج عن العالم، انفصال عن الأنا لتَحصُّل الإدراك بالحدس المحض، أي من حيث هو بعينه إدراكاً مطلقاً ظاهراً ظهوراً محضاً قاصداً هذا الذي هنا بنفسه. وليس يخفى على فيلسوف في مقام هوسرل ما في هذا الأمر من العسر وبخاصة ما فيه من معاكسة الطبع ومن امتناع قوله والتعبير عنه بألفاظ مناسبة لحقيقته أو بحدود مشتركة. فلذلك يتعاود سؤال البدء كل مرة: بدء نقد المعرفة أي بدء الفلسفة وكأن المسار الذي اتخذته هذه التأملات دائري بالضرورة، متردد الحركة، عائد إلى المنطلقات الأولى، يتحسس سبيله استكشافاً عفوياً عارياً عن كل ضمان يسكن إليه أو يسلم به غير ما يضعه بنفسه.

ولئن وجدت هذه الدروس في فلسفة ديكارت نظيراً لهذه التجربة سابقاً عليها فإنها مع ذلك تحرم نفسها من الضمانات الميتافيزيقية التي استنفرتها الديكارتية وترتد إلى ما دون ذلك، أي إلى السياق الذي مهّد له «اعتبار الشك» وتأويله الفينومينولوجي وأفضى إلى تقييد دائرة المحايثة بالمعطيات الأولى المطلقة للفكر (cogitationes) من دون أي افتراض من أجل أن الردّ الفينومينولوجي يعطل كل مفارقة من جهة الصدق والمعنى قبل أن تضمن إمكانها الموضوعي ولا يقرّ إلا بالظاهرة المردودة إلى مستوى المحايثة، أي المعطاة بإطلاق بحسب المقياس الديكارتي الشهير: «الوضوح والبيان». بيد أن هذا التقييد لا يمنع توسيع مدار النظر من

الموضوعات الشخصية أو المفردة إلى الموضوعات الكلية أو العموميات التي تبلغ رتبة الانعطاء بالنفس بإطلاق. فلذلك يتأكد معنى المسار الفينومينولوجي من حيث هو علم ومنهج يضطلع ببيان الممكنات التي في الماهية وتحليلها بحسب الجنس.

يتقرر الحكم الفلسفي لهذا الضرب من البحث بحسب الجنس الذي يوافق كل بحث في الماهية ونظام التساوقات البنيوية التي تحدد التعلق بالموضوع على جهة المحايثة القصدية لا المحايثة الفعلية من جهة الحسم في مطلوب العلم الفينومينولوجي: «إن الظاهرة المعرفية المفردة التي تَردُ إلى سيل الوعي وتختفي منه ليست موضوعاً لتقرير فينومينولوجي. ذلك أن «منابع المعرفة» هي مطلوب البحث وهي الأصول التي يتعين أخذها بحسب الجنس، إنها المعطيات المطلقة الجنسية التي تقدم المقاييس الأساسية العامة التي يقاس عليها كل معنى، وتبعاً لذلك كل حق للفكر المبهم والتي تتوسل لحل كل الألغاز التي تثيرها في علاقتها بموضوعها» (55 ـ 56)، ولذلك فإن تحليل الوعي بالعمومية يمكن من تحرير الوعي من أسر انضمام الموضوع إليه أو حضوره فيه بالفعل (reell)، ومن إثبات خاصية انعطاء العام أو الكلي بنفسه ظاهرة مطلقة مردودة إلى نواة حدسية صلبة واثقة الوجود بخلاف المعطيات المفردة. إن المطابقة أو المناسبة بين الوعي بالمعطيات الكلية من حيث هو وعي قصدي وبين بنية الوعي نفسه من حيث هي بنية تعطي الفكرة بتجريد مَثَليّ (Ideation) وفي نطاق الحدس المحض وتنتظم نفسها انتظاماً غائياً يشمل أشكال المعقولية والمعنى كافة ويحيط بها ويجريها على مجرى الماهية ويحدد المبادئ القصوى للعقل العلمي وشروطه المثالية: فحيث تنتهي الفلسفة يبدأ العلم الموضوعي (58).

إن الفينومينولوجيا هي العلم بالنقد: نقد العقل بأشكاله (النظري

والعملي والمعياري)، ولذلك فهي تختص بكلية شمولية تجعلها مطابقة للميتافيزيقا من حيث يأخذها هوسرل في هذا السياق بمدلول أقصى، أي بالحد النهائي للمعنى: «**إن اتخاذ مجرى حدسي مَثَلي في أضيق [حدود] الردّ الفينومينولوجي إنما هو خاصتها فحسب، إنه المنهج الفلسفي بخاصة على قدر كونه منتسباً أساساً إلى معنى نقد المعرفة غير منفصل عموماً عن نقد العقل** (بما في ذلك أيضاً العقل المعياري والعملي). إلا أن ما يسمى أيضاً، فضلاً عن نقد المعرفة، فلسفة بالمعنى الأصل يجب له أن يُنسب إلى هذا النقد بكليته: كذلك ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا حياة الروح بأكملها، وكذا الميتافيزيقا بعامة مأخوذة بالمعنى الأوسع» (58 ـ 59)[(4)]، وهي لذلك فلسفة مدركة لحدودها التي لا تعني «التقيّد» (Einschränkung) بدائرة المحايثة الفعلية ـ أي ما هو منضمّ بالفعل إلى الفكر المفرد ـ وإنما هو تقيّدٌ بدائرة المعطيات المطلقة بذاتها أو بالمقصود الذي الغاية منه انعطاؤه بذاته. فالمقام الفينومينولوجي بهذا المعنى محدود أو مقيد بالانعطاء المطلق من حيث هو حدّ «أقصى» (Absolute Gegebenheit ist ein Letztes) (61). لا هو قادر على النزول من دونه إلى المفردات والمعطيات المفردة، ولا هو يجرؤ على مجاوزته من أجل أنه لا يقتضي البحث ـ في نطاق نقد العقل النظري ـ فيما هو وراء الانعطاء، أو في ما بعده، أي فيما هو عصيّ على الظهور وعلى التعبير.

فلعله لذلك تقتصد الفينومينولوجيا في اللغة الناطقة بهذا الظهور

---

(4) إن هذه الدروس لا تفصح كثيراً عن معنى هذه المطابقة بين الفينومينولوجيا والميتافيزيقا، وإنما تكتفي بتقريرها بعد أن اجتنب هوسرل ذلك في عهد اشتغاله على عمدة كتبه **البحوث المنطقية**. أما عن تفصيل هذه المطابقة فيمكن مراجعة الفصل الثالث من الباب الأول من الدروس السابق ذكرها **مقدمة في المنطق ونظرية المعرفة**، ص 95 وما يليها.

وفي العبارة عن هذا الانعطاء اكتفاء بموقف الناظر الذي لا يتبين حكمه في هذه الدروس ذاتاً متعالية/ ترنسندنتالية ـ كما في الدروس والمصنفات اللاحقة ـ وإنما أنا الوعي الذي يساوق وجوده الوجود الغائي والمثالي للوعي نفسه بما هو قدرة على الحدس بالموضوعات والمعطيات والذي يتبع زمانية الوعي التي تبلغ في الدرس الأخير استظهار مقوماتها الصورية (الذكر، الانتظار. . .) وتبيان قدرتها على تقوّم الموضوعات في ديمومة الوجود الزماني واتصاله، لدى اتصاله بالزمان يرتفع الوعي إلى أقصى درجات إدراكه لنفسه ويبلغ أقصى ممكناته تصريفاً للإحساس وإعمالاً للخيال، إثباتاً للحضور واستدراكاً على الغياب، ذكراً للوجود الماضي وانتظاراً للآتي. . . كل ذلك في أفق من الممكنات الخالصة بلا أي وضع للوجود وبلا أي افتراض تقليباً لانحاء الإدراك على أوجهها الممكنة والمتاحة للوعي ولمدركات بسيطة ـ الألوان، الأصوات. . . ـ هي المحيط الحي لكل وصف فينومينولوجي ولكل عين باصرة؛ ولانحاء الهيئات المقولية التي يكون بها كل فكر وكل تأليف عقلي أعلى إلى حد «**الفكر الرمزي**» ومعطياته الأساسية. إن الزمان شأنه أن يستكمل الفكر وأن يرفعه إلى رتبة وعيه بنفسه وعياً أخيراً ينبئ عنه في هذه الدروس كما في الدروس السابقة حول **الوعي الحميم بالزمان** (1905) فعل التقوُّم الذي يضطلع ببيان هيئة الوجود التي لكل ضرب من ضروب المعطيات وانتسابها إلى بنية الوعي: «ومع ذلك ـ يختم هوسرل ـ فالأمر لا يتعلق باعتماد أي ظهورات اتفق بوصفها معطيات، وإنما برفع ماهية الانعطاء وأمر التقوّم بالنفس (Sich-konstituieren) لمختلف ضروب الموضوعات إلى المعقولية. والحق أن كل ظاهرة فكرية لها تعلقها الموضوعي، ولها، وهو أول تعقل بالماهية، محتواها الفعلي من حيث هو محصلة اللحاظ التي تكونه بالمعنى الحقيقي؛ ومن جهة أخرى لها موضوعها القصدي، موضوع تقصده

مقوّماً على هذا النحو أو ذاك بحسب ضرب الماهية الذي يخصة كل مرة» (73).

إن هذا النص نموذجي في فكر هوسرل وحاسم في توجيهه نحو انعطاف خطير أفضى به من موقف أنطولوجي أو ميتافيزيقي محايد أو واقعي على الأقل إلى الأخذ بتأويل مثالي للوعي أساسه التفرقة بين مجالي المحايثة والمفارقة بفعل ديكارتية لن يتخلى عنها في مستقبل أعماله وإن عدّل من غلوائها وجوّد من فاعليتها الفينومينولوجية لاستكشاف حقول فكر وعمل وصفي عيني لا نهاية لها. ولعله لذلك اقترنت هذه الدروس بحدث الانشقاق الذي ذهب ببعض تلامذة الفيلسوف من جيل المتفلسفة الأوائل الذين تعلموا عليه ـ إنجاردن، كونراد مارتيوس. . . ـ في عهد اشتغاله بجامعة غوتنجن إلى رفض الموقف الفلسفي **للدروس الخمسة** وانحيازها الميتافيزيقي إلى التأويل المثالي للوجود وللمعرفة وكأنه ارتداد إلى ما دون الموقف الرئيس للفينومينولوجيا الأولى وما وعدت به. غير أن هوسرل بانتقاله إلى هذا السياق المستحدث ـ الذي سيمثله بعد سنوات قليلة كتابه الكبير **أفكار من أجل فينومينولوجيا**. . .(1913) ـ لم يعد بإمكانه تصريف الأمر الفلسفي كما تمنى بعض تلامذته تمسكاً بالموقف الأول وإنما بات الرجوع غير ممكن باستكشاف مجال الوعي ومقوماته اللامتناهية وانفتاح آفاق رحبة للعمل الفينومينولوجي سواء في ما يخص تحليل المعطيات المفردة الدنيا (الإحساس، الخيال، الوعي بالزمان والمكان، التشخص. . .) أو المعطيات المقولية العليا (المنطق، نظرية الدلالة. . .)؛ وبخاصة باكتشاف مفهوم الردّ وإجرائه على ميادين وصفية مختلفة حيث بات اختلاف السبل المنهجية أي سبل الردّ وأسمائه ـ الرد النظري، الرد الفينومينولوجي، الفلسفي، المتعالي . . . ـ عنوان الفينومينولوجيا الأبرز وعنوان

مستقبلها بأسره. لقد كان هوسرل مدركاً لهذا الأفق وكأنها «أرضه الموعودة» ومدركاً بعمق لما يكتنفه من الإشكال والتحيّر. وليس كمثله من معترف صريح: «في الصيف، وفي درس . . . حول «الفصول الكبرى للفينومينولوجيا ولنقد العقل» محاولة كبرى . . . لقد كان الأمر انطلاقاً جديداً وعظيماً لم يتمّ فهمه جيّداً ولا تقبُّله عند تلامذتي للأسف كما كنت آمل. لقد كانت المصاعب كبيرة جدّاً، ولم يكن من الممكن اجتيازها دفعة واحدة» (مذكرات شخصية، 6/ 3/ 1908 ضمن: **مقدمة**. . .، ص 449).

د. فتحي إنــقــزو

مسار التفكير في الدروس الخمسة

[3] إنّ «الفكر الطبيعي» لا شأن له بالمُعَوّقات الخاصة بإمكان المعرفة لا في الحياة ولا في العلم ـ أما «الفكر الفلسفي»، فيتحدد بموقفه من مشكلات إمكان المعرفة.

والإحراجات التي يقع فيها التأمل حول إمكان معرفة تبلغ الأشياء أنفسها؛ إذ كيف للمعرفة أن تضمن مطابقتها للأشياء الكائنة في ذاتها وأن «تبلغها»؟ كيف للأشياء في ذاتها أن تنشغل بحركات فكرنا وبالقوانين المنطقية التي تتحكم بها؟ إنها قوانين فكرنا نحن، قوانين نفسية. النزعة الحيوية، القوانين النفسية بوصفها قوانين توافق.

تهافت: إنه بتأملنا في المعرفة بحسب الطبع وبإدراجنا لإجرائها في نظام العلوم الطبيعي، ننساق أولاً وراء نظريات مدهشة، ولكنها تفضي كل مرة إلى التناقض والتهافت. الانقياد إلى ريبة معلنة.

وفي الأصل يمكن تسمية هذه المحاولة لاتخاذ موقف علمي من هذه المشكلات «نظرية في المعرفة». وفي كل الأحوال تنشأ فكرة نظرية في المعرفة بوصفها علماً يذلل المعَوّقات التي هي ها هنا، علم يعطي التعقل الأقصى والواضح، وكذلك المتسق مع نفسه لماهية المعرفة ولإمكان الإجراء الذي يخصها. إن نقد المعرفة بهذا

المعنى هو شرط إمكان الميتافيزيقا.

إن «منهج» نقد المعرفة هو المنهج الفينومينولوجي، الفينومينولوجيا بما هي نظرية عامة في الماهية التي يدخل فيها علم ماهية المعرفة.

أي ضرب من المنهج هو، كيف لعلم بالمعرفة أن يقوم إن كانت المعرفة بعامة موضع سؤال سواء من جهة معناها، أو من جهة إجرائها، أي منهج بإمكانه أن يقودنا إلى الأهداف المطلوبة؟

أ. الطور الأول من الاعتبار الفينومينولوجي

[4] 1) إن السؤال الذي نطرحه في البدء هو إن كان هذا العلم ممكناً بصفة عامة. إن كان يضع كل معرفة موضع سؤال، فكيف له أن يتمكن من البدء طالما أن كل معرفة تحدّد منطلقاً وتقع بوصفها معرفة تحت طائلة السؤال؟

مع ذلك، فليس في الأمر غير مجرد صعوبة ظاهرة. إن المعرفة وقد صارت «موضع سؤال» ليست «مسلوبة»، ولا هي تُؤخذ في «كل» المعاني أمراً مشككاً فيه. إن السؤال ينصبّ على بعض الإجراءات التي تنسب إليها، بل لم نقل إن المعَوقات تتصل بكل أنماط المعرفة الممكنة. وفي كل الأحوال، فإنه إذا أرادت نظرية المعرفة أن تعتني بإمكان المعرفة، فإنه يجب عليها أن تمتلك، حول ممكنات المعرفة وحول إمكان المعرفة الخاص «بها»، معارف لا يبلغها الشك من حيث هي كذلك، ومعارف بالمعنى الأتم ذات صدق ولا يكون في صدقها مدخل للشك بإطلاق. إن وقعنا في الغموض والريبة في ما يتعلق بإمكان تعلق المعرفة بموضوعها، وانسقنا إلى الشك في إمكان ذلك، فحينها يلزمنا أن نضع قبالة ناظرينا حالات لمعارف لا يطالها الشك، أو لمعارف ممكنة تبلغ

بالفعل موضوعاتها أو هي بالغة إياها. وينبغي علينا ألا نقبل عند البدء أيّ معرفة بما هي معرفة، وإلا فلن يكون من وراء ذلك أي مطلوب ممكناً أو ذا معنى، فالأمر نفسه.

إن «الاعتبار الديكارتي للشك» هو الذي يعطينا ها هنا بدءاً: إن وجود الفكر (Cogitatio) المعيش، وفي الوقت الذي نحن نعيشه ونتأمل أمره فقط، هو وجود واثق؛ أخذُ الفكر أخذاً حضوريّاً مباشراً وامتلاكه هو أصلاً معرفة والأفكار (Cogitationes) هي المعطيات المطلقة الأولى.

2) من ها هنا يبتدئ «التأمل المعرفي النظري الأول» بنحو طبيعي:

ما الذي يجعل لهذه الحالات صفة غير مشكلة، ومقابل ذلك ما الذي يجعل الإشكال عالقاً بحالات أخرى مدّعية للمعرفة؟ لِمَ الانقياد في بعض الحالات إلى الريبة وإلى السؤال الريبي: كيف لوجود ما أن يقع التعلق به في المعرفة، ولِمَ في حال الأفكار (Cogitationes) لا أثر لمثل هذا الشك ولمثل هذا العائق؟

[5] ونحن نجيب قبل كل شيء - وهو الجواب الأقرب - أن الأمر يكون استعانةً بزوج مفهومي أو بزوج لفظي هو «المحايثة» و«المفارقة». إن المعرفة الحضورية للفكر (Cogitatio) محايثة، والمعرفة التي في العلوم الموضوعية، علوم الطبيعة وعلوم الروح، ولكن كذلك العلوم الرياضية إذا نظرنا إلى الأمر عن قرب، مفارِقة. في العلوم الموضوعية ثمة «عائق المفارقة»، ثمة السؤال: كيف للمعرفة أن تقدر على الخروج عن نفسها، كيف لها أن تبلغ وجوداً ما ليس هو في نطاق الوعي؟ إن هذا المُعوِّق يسقط في حال المعرفة الحضورية للفكر.

3) وإنّا مندفعون في البدء بنحو من التسليم بالأمر إلى تأويل المحايثة بوصفها محايثة فعلية، بل بوصفها بالمعنى النفسي، «محايثة واقعية»: في المعيش المعرفي، من حيث هو فعلية واقعية، أو في وعي الأنا الذي ينتمي إليه هذا المعيش، نجد موضوع المعرفة. أن يجد فعل المعرفة موضوعه، وأن يبلغه في الوعي نفسه، وفي الآن الفعلي نفسه، فإن ذلك أمر نسلم به تسليماً. إن المحايث هو، كما يقول المبتدئ ها هنا فيَّ، وأما المفارق فخارج عني.

غير أن إمعان النظر يمكننا أن نميز بين «المحايثة الفعلية والمحايثة بمعنى الانعطاء بالنفس الذي يتقوّم بالبداهة». إن ما هو محايث فعلاً يعتبر واثق الوجود من قِبَل أنه لا يشهد لغيره، لا «يقصد خارج» نفسه شيئاً، لأن ما هو مقصود ها هنا هو كذلك معطى بنفسه وبنحو مطابق تماماً. في بادئ الأمر ليس لضرب آخر من الانعطاء بالنفس غير ما هو محايث فعلاً أن يدخل أفق النظر.

4) كذلك في البدء لا نحفل بالتمييز. إن الطور الأول من الوضوح هو إذاً هذا: المحايث الفعلي أو ما يعني في هذا المقام الشيء نفسه، ما هو معطى بنفسه بنحو مطابق، لا مشكل فيه وأني أستطيع استخدامه. أما المفارق (غير المحايث فعلاً)، فلا أستطيع استخدامه، إذ يجب عليّ أن «أنجز ردّاً فينومينولوجيّاً ورفعاً لكل الأوضاع المفارقة».

[6] لِمَ ذلك؟ فإنه إن لم يتبين لي كيف تبلغ المعرفة المفارق، أي ما ليس معطى بنفسه وإنما «مقصوداً في خارج»، فحينئذ لا المعارف ولا العلوم المفارقة بموفية في شيء بحاجتي إلى الوضوح. إن ما أريده هو «الوضوح»، إني أريد أن أفهم «إمكان» هذا التعلق (Treffens)، أي إن فكرنا في ما يعنيه ذلك: أني أريد من ماهية إمكان هذا التعلق أن يمثُل إلى نظري، أن يرتفع إلى الانعطاء

الحضوري. إن النظر يمتنع على البرهان، فالأعمى الذي يريد أن يبصر لا يبلغ ذلك ببراهين علمية؛ والنظريات الفيزيائية والفيزيولوجية في الألوان لا تعطي أي وضوح حضوري حول معنى اللون كالذي عند البصير. إذاً إن كان نقد المعرفة، كما بيّن ذلك هذا التأمل بلا شك علماً لا همّ له دوماً وبإزاء كل ضروب المعرفة وأشكالها، غير التبيين (aufklären)، فإنه حينها «لا يقدر أن يستخدم أي علم طبيعي»؛ إنه لا يقدر أن يستند إلى نتائجه ولا إلى ما يضعه حول الوجود، إذ إن كل ذلك يبقى عنده في مسألة. كل العلوم ليست عنده سوى «ظاهرات علم». وكل سند على هذه الشاكلة هي [نقلة] (μετάβασις) بغير طائل. وهي، باعتبارها خطأ كثيراً ما نقع فيه بسهولة تامة، لا تحدُث إلا تبعاً لـ «الانتقال بالمشكل»: نخلط بين تفسير نفسي طبيعي للمعرفة بوصفها واقعة من الطبيعة وتبيين للمعرفة من جهة ممكنات الماهية التي ينطوي عليها إجرائها. كذلك نحتاج، حتى نجتنب هذا الخلط ونحتفظ دونما انقطاع بمعنى المسألة الخاصة بهذا الإمكان، إلى «الردّ الفينومينولوجي».

إن هذا يعني: أن كل مفارق (كل ما ليس معطى بالنسبة إليّ بنحو محايث) يجب أن يوصم بأمارة العدم، أعني أن وجوده وصدقه ينبغي ألا يوضعا بما هما كذلك، بل بما هما «ظاهرة صدق». إن العلوم كلها لا يحق لي أن أستبقيها إلا بما هي ظاهرات، لا بما هي أنظمة لحقائق صادقة بإمكاني استعمالها منطلقات على منوال مقدمات أو فرضيات، مثل ذلك علم النفس برمته، علم الطبيعة برمته. ومع ذلك، فإن خاصة «معنى المبدأ» هو المقتضى الدائم للبقاء عند الأشياء التي هي «ها هنا» مطلوبة في نقد المعرفة، واجتناب خلط المشكلات التي «ها هنا» بغيرها من المشكلات. إن تبيين ممكنات المعرفة ليس له أن يتخذ سبل العلم الموضوعي. إن العزم على رفع [7]

المعرفة إلى انعطاء بالنفس بديهي، وذلك لرؤية ماهية الإجراء الذي تختص به، لا يعني الاستنباط ولا الاستقراء ولا الحساب... إلخ، لا يعني الاستنتاج بحق بناءً على أمور معطاة أصلاً أو مأخوذة بوصفها كذلك.

ب. الطور الثاني من الاعتبار الفينومينولوجي

نحن الآن بحاجة إلى «طور جديد من الاعتبارات»، حتى نرفع ماهية البحث الفينومينولوجي ومشكلاته إلى درجة عليا من الوضوح.

1) إن الفكر الديكارتي بادئ الأمر محتاج في الأصل إلى الردّ الفينومينولوجي. ليست الظاهرة النفسية الموجودة في التصور (Apperzeption) وفي التموضع (Objektivation) النفسيين هي فعلاً معطاة بإطلاق، إنما فقط «الظاهرة المحضة»، أي المردودة. إن الأنا الذي يعيش هذا الموضوع، هذا الإنسان في الزمان العالمي، شيء من الأشياء... إلخ، ليس معطى مطلقاً، ولا المعيش الذي هو معيشه. «ونحن نفارق نهائياً أرض علم النفس، بل علم النفس الوصفي». بذلك «يُردّ» السؤال الذي كان الدافع الأول لنا: إنه لا [يعود إلى طرح سؤال] كيف يمكن لي أنا، هذا الإنسان، أن أبلغ في معيشاتي وجوداً في ذاته، في الخارج مثلاً أو خارجاً عني... إلخ؛ هذا السؤال الملتبس بادئ الأمر والمعقد بفعل ما يحمله من وزر المفارقة، ذو الأوجه المتعددة، يترك الآن مكانه إلى «السؤال الأساسي المحض»: كيف لظاهرة المعرفة المحضة أن تتعلق بشيء هو غير محايث لها، كيف لانعطاء المعرفة بنفسها على نحو مطلق أن تتعلق بشيء ما غير معطى بنفسه، وكيف نفهم هذا التعلق؟

وفي الوقت نفسه يقع رد مفهوم «المحايثة الفعلية» التي لم تعد

تعني **المحايثة الواقعية** في الوقت نفسه، محايثة في وعي الإنسان وفي الظاهرة النفسية الواقعية.

2) حينما نحصل على الظاهرات المرئية، فإنه يبدو أننا قد حصّلنا بعدُ الفينومينولوجيا علماً بهذه الظاهرات.

[8] غير أننا ما إن نباشر الأمر حتى نلاحظ شيئاً من الضيق، فحقل الظاهرات المطلقة ـ مأخوذة على نحو مفرد ـ لا يظهر من أمره أنه موف بمقاصدنا. ما الذي يمكن لحدوس مفردة، مهما كان ضمانها أن تعطي الأفكار بأنفسها، أن تفيدنا به؟ أن نقدر على أساس هذه الحدوس أن نأتي عمليات منطقية، أن نقارن ونميز، أن ندرج تحت المفهومات، وأن نحمل كل ذلك، يبدو مسلماً به في بادئ الأمر على الرغم من أنه يفترض، كما سيتبين في ما بعد، موضوعات جديدة. بيد أن هذا التسليم في حدود هذا المقام لا يجعلنا نرى كيف أنه بإمكاننا أن نحمل تقريرات صادقة بالكلية كالتي نحن محتاجون إليها ها هنا.

ولكن شيئاً يبدو أنه لنا عون كبير: «التجريد المَثَليّ» (die ideirende Abstraktion). إنه يعطينا عموميات يمكن تعقلها، وأنواع وماهيات، وبذلك فكأننا نطقنا بالكلمة التي فيها خلاصنا: إننا نبحث بالفعل عن وضوح حضوري حول ماهية المعرفة. إن المعرفة جزء من دائرة الأفكار، ونحن يجب علينا أن نرفع الموضوعات العامة رفعاً حضورياً من هذه الدائرة إلى وعي العمومية، فتصبح نظرية ماهية المعرفة ممكنة.

ونحن نخطو هذه الخطوة انطلاقاً من اعتبار ديكارت لـ «الإدراك الواضح والبيّن». إن «وجود» الفكر إنما يضمنه «انعطاؤه بنفسه بإطلاق»، انعطاؤه في «البداهة المحضة». حيث تكون لنا البداهة

المحضة، فإن رؤية موضوعيّة ما وأخذها، مباشرةً وعيناً، يعطينا الحقوق نفسها ويعفينا من المشكلات نفسها.

هذه الخطوة قد أعطتنا موضوعية جديدة بوصفها معطاة بإطلاق، «موضوعية الماهية»، وما دامت الأفعال المنطقية، التي تعبّر عنها هي منطوقات على أساس ما هو مرئي، هي غير ملحوظة بادئ الأمر، فإنا نحصل ها هنا وفي الوقت نفسه على «حقل منطوقات الماهية»، أي حقل أوضاع الأمور الجنسية المعطاة إلى النظر المحض، أي في البدء من دون أن تتميز عن المعطيات العامة المفردة.

3) ألم نحصل بذلك بعدُ على كل ما يلزم لنا، ألم نحصل على الفينومينولوجيا في تحدّدها الأوفى، وكذلك على البداهة الواضحة بأننا حائزون على ما نحتاج إليه لنقد المعرفة؟ أليس بحوزتنا الوضوح اللازم بصدد المشكلات التي يتعيّن فضها؟ [9]

كلا، فالخطوة التي خطوناها ذهبت بنا مدى بعيداً. في المقام الأول يتعين علينا أن نرى بوضوح أن «المحايثة الفعلية» (أو المفارقة) ليست إلا حالة خاصة من «مفهوم أوسع للمحايثة بعامة». الآن ليس من البديهي بغير فحص آخر القول بالتوحيد بين: «المعطى المطلق» و«المحايث الفعلي»؛ لأجل أن العام معطى بإطلاق وغير محايث بالفعل. إن «معرفة» العام هي أمر مفرد، إنها في كل مرة لحظة من تيار الوعي؛ بينما «العام نفسه» الذي يُعطَى في نطاقها ببداهة ليس مفرداً بالمرة، وإنما هو عام، وبذلك هو مفارق بالمعنى الفعلي.

تبعا لذلك، فإن مفهوم «الرد الفينومينولوجي» يلقى تحديداً أقرب وأبلغ ويتخذ معنى أوضح: إنه ليس رفعاً للمفارق الفعلي (ربما بمعناه النفسي ـ التجريبي)، وإنما رفع المفارق بعامة من حيث هو

وجود يمكن الإقرار به، أي كل ما ليس بمعطى بديهي بالمعنى الأصل، معطى مطلقاً للنظر المحض. إلا أن ما قلناه يبقى بالطبع صحيحاً: إن أنحاء الصدق والفعليات... إلخ التي هي مستقرأة أو مستنبطة علمياً، مشتقة من الفرضيات والوقائع والأوليات، تبقى مرفوعة، فلا يستبقى غير «الظاهرات» منها، والأمر نفسه بطبيعة الحال في ما يخص رفع كل عون يلتمس من «علم» أو من «معرفة» ما: إن البحث يلزمه التقيد بـ «النظر المحض»، لكن ليس بالمحايث الفعلي: إنه بحث في دائرة البداهة المحضة، وبحث في الماهية. وكما قلنا، فإن حقله هو «القبلي في نطاق الانعطاء المطلق بالنفس».

كذلك نبلغ الآن تمييز هذا الحقل؛ إنه حقل معارف مطلقة يكون فيه الأنا والعالم والله والمجموعات الرياضية وكل الموضوعات العلمية مهما كانت على حال التعطيل، معارف هي مستقلة عن ذلك كله، لها ما لها من الصدق سواء كنا مرتابين في أمر هذه الموضوعات أم لا. إن ذلك كله يبقى قائماً. بيد أن الأساس في كل ذلك هو «أخذ معنى المعطى بإطلاق وأخذ الوضوح المطلق للوجود المعطى»، الذي يرفع كل شك ذي معنى، وفي كلمة «البداهة [10] الحضورية المطلقة التي تأخذ الأمر عيناً». وبنحو ما، فإن الدلالة التاريخية للاعتبار الديكارتي للشك تكمن في كشف ذلك، إلا أنّ هذا الكشف وإهماله سيان عند ديكارت. ونحن لم نفعل أكثر من أخذ ما ينطوي عليه هذا القصد العتيق أصلاً بنحو محض وإنماء مناسب له. أما في ما يتعلق بالتأويل النفسي للبداهة بوصفها شعوراً، فإنّا قد أوفيناه حقه من النظر في هذا المقام.

ج. الطور الثالث من الاعتبار الفينومينولوجي

نحتاج الآن إلى درجة جديدة من الاستقصاءات حتى نترقّى

صُعُداً بشأن وضوح معنى الفينومينولوجيا والإشكالية الفينومينولوجية.

ما هو مدى الانعطاء بالنفس؟ هل هو محدود بانعطاء الفكر وبانعطاء الفاعلات المثَليّة (Ideationen) التي تأخذه بشكل عام؟ ما هو مداه، وكذلك «المدى» الذي يخص دائرتنا الفينومينولوجية، دائرة الوضوح المطلق، المحايثة بالمعنى الأصل.

لقد نفذنا الآن إلى ما هو أبعد غوراً، ولكن الأغوار ظلمات حالكة، وفي الظلمات مشكلات.

في البدء كان كل شيء يسيراً، ولم يظهر أنه متطلب منا لعمل شاق جداً. إنه بمقدورنا أن نتخلى عن الحكم السابق حول المحايثة بما هي محايثة فعلية، كما لو كانت هي الأمر الذي يشغل بالنا، إلا أنه من العسير في أول الأمر أن نتخلص من المحايثة الفعلية بمعنى ما على الأقل، إذ من البيّن لأول وهلة أن اعتبار الماهية ليس له إلا أن يأخذ المحايث الفعلي للأفكار بحسب الجنس، وأن يقيم العلاقات المبنية على الماهيات، الأمر الذي يبدو متيسراً. أن نجري التأمل، نوجه النظر انقلاباً إلى أفعاله الخاصة، نترك لمحتوياتها ما تصدق به بإخضاعها فقط إلى الردّ الفينومينولوجي؛ يبدو أن هذه هي الصعوبة الوحيدة. يلي ذلك بالطبع أنه لا يتبقى لنا غير حمل المرئي إلى وعي العمومية.

إلا أن الأمر لا يبقى على حاله إن نحن فحصنا المعطيات عن قرب. أولاً الأفكار التي هي عندنا، وبما هي مجرد معطيات غير حاملة لأي أسرار، إنما تنطوي على كل ضروب المفارقات. [11]

إن أمعنّا النظر حتى نلحظ كيف أنه، في معيش التصويت مثلاً وبعد الردّ الفينومينولوجي، «يتقابل الظهور والظاهر»، وكيف يكون تقابلهما «في قلب الانعطاء المحض»، أي المحايثة الأصل، وإن

ذلك لمما يدعونا إلى الدهشة. لنفرض أن التصويت يدوم؛ فإنا نحصل حينها على وحدة معطاة بنحو من البداهة بين التصويت وبين امتداده الزماني وأطواره الزمانية، طور الآن والأطوار الماضية؛ من جهة أخرى وحين نتأمل، فإن لنا ظاهرة ديمومة التصويت التي هي نفسها زمانية، والتي لها في كل مرة طورها الآني وأطوارها الماضية. إن انتزعنا طور الآن من الظاهرة، فإن الموضوعي الذي فيها ليس فحسب آن التصويت نفسه، وإنما آن التصويت ليس إلا نقطة في ديمومة التصويت.

هذه الإشارة كافية أصلاً - إن تحليلات مفصلة سيكون لها أن تشغل في المستقبل جزءاً من مهماتنا الخاصة - لصرف اهتمامنا إلى ما استجد ها هنا: إن ظاهرة إدراك التصويت، إدراكاً بديهياً ومردوداً، تقتضي في صلب المحايثة تمييزاً بين «الظهور» (Erscheinung) و«الظاهر» (Erscheinende). هكذا يكون بحوزتنا معطيان مطلقان: معطى الظاهر، ومعطى الموضوع، والموضوع في صلب هذه المحايثة ليس محايثاً على معنى المحايثة الفعلية، إنه ليس جزءاً من الظهور: إن الأطوار الماضية من ديمومة التصويت إنما هي الآن أيضاً في موضوع (gegenständlich) من دون أن تكون منطوية بالفعل في النكتة الآنية للظهور. كذلك، فإن ما عثرنا عليه بصدد وعي العمومية، أي من حيث هو وعي مُقوِّم لمعطى مطلق غير متضمن في ما هو فعلي (Reellen)، ولا يمكن التماسه بصفة عامة في الفكر، نعثر عليه أيضاً بصدد ظاهرة الإدراك.

وظاهر في البدء أن البداهة في الدرك الأدنى للتأمل، في حال السذاجة، إنما هي نظر صرف، نظرة من الروح لا كيان لها، هي نفسها حيثما كانت لا فرق فيها: إن النظر ينظر إلى الأشياء، والأشياء [12] هي حاضرة ها هنا باختصار، وفي نظر بديهي حقاً، هي ها هنا في

الوعي، إذ النظر ليس إلا توجيه البصر جهة هذه الأشياء، أو كذلك استعانة بصورة من المعنى الآخر: إنه أخذٌ (Fassen) مباشر، أو تناول (Nehmen)، أو إشارة (Hinzeigen) لشيء ما هو ها هنا باختصار. كل فرق إنما «هو» في الأشياء الموجودة لذاتها والمالكة بذاتها للفوارق التي لها.

والآن كيف تظهر رؤية الأشياء في أنحاء متباينة بتحليل أدق. حتى وإن احتفظنا أيضاً تحت عنوان الانتباه بالرؤية التي هي في حدّ ذاتها غير قابلة للوصف، ولا منطوية على أي فرق، فإنه لا شك في أن لا معنى بالأخص للحديث عن أمور هي باختصار ها هنا لا تطلب إلا أن تُرى؛ غير أن «مجرد الوجود» (einfach dasein) هذا إنما هو بعض المعيشات ذات بنية مخصوصة ومتبدلة، مثل: الإدراك، المخيلة، التذكر، الحمل... إلخ. والأشياء ليست [متضمنة] فيها، كما لو كانت في علبة أو في وعاء، وإنما الأشياء «تتقوَّم» فيها، ولا توجد فيها بالفعل. «كون الأشياء معطاة» (Gegebensein der Sachen)، فإن ذلك يعني أن «تعرض» نفسها (darstellen) (أن تكون متمثلة) في تلك الظاهرات على هذا النحو أو ذاك. ولا يعني ذلك أن الأشياء هي ها هنا مرة أخرى لأجل نفسها بالذات، وقد «ألقت بتمثلاتها إلى داخل الوعي». وليس ذلك بوارد في صلب دائرة الردّ الفينومينولوجي، بل الأشياء بخلاف ذلك هي معطاة بأنفسها عند الظهور وبفضل الظهور؛ إنها كذلك أو هي تصدق من حيث تقبل أن تفصل إفراداً عن الظهور شرط ألا يكون هذا الظهور بعينه (الوعي بالانعطاء) هو المقصود، بل الأشياء بالجوهر ومن حيث الماهية غير قابلة للفصل عنه.

كذلك نعثر حيثما كنا على هذا التضايف المدهش بين «ظاهرة المعرفة» و«موضوع المعرفة». ونحن نفطن الآن إلى أن مهمة

الفينومينولوجيا، أو بالأحرى حقل مهماتها ومباحثها، ليست أمراً هيناً كما لو كنا [ندركه] بمجرد النظر أو فتح الأعين. وفي الأصل، وفي ما يتعلق بالحالات الأدنى والأبسط، وبالأشكال الأحطّ للمعرفة، فإن الصعوبات الكبرى تعترض تحليل الماهية واعتبارها بنحو محض؛ إنه من السهل أن نتحدث عن هذا التضايف بطريقة عامة، ولكن من الصعب جداً أن نرفع كيفية «تقوُّم» الموضوع المعرفي في المعرفة إلى [13] الوضوح. ومع ذلك، فإن المهمة الآن هي «تقصّي كل أشكال الانعطاء وكل التضايفات، في نطاق البداهة المحضة أو الانعطاء المحض بالنفس وإخضاعها كافة للتحليل البياني (aufklärende Analyse). وبطبيعة الحال، فإن الأفعال التي تؤخذ منفردة ليست هي التي توضع في الاعتبار فحسب، إنما تركيباتها، تساوقاتها بحسب المطابقة أو المخالفة، والغائيات التي تنشأ ها هنا. ليست هذه التساوقات أكداساً، وإنما وحدات متصلة في ما بينها بنحو خاص مناسبة بعضها لبعض، وحدات معرفة، ولها بما هي وحدات معرفة لوازمها الموضوعية الموحدة. وهي نفسها تنتمي تبعاً لذلك إلى «أفعال معرفة»، وأنماطها هي أنماط معرفة، والأشكال الملازمة لها هي أشكال فكر وأشكال حدس (من دون أن تؤخذ هذه الكلمة هنا بالمعنى الكانطي).

يتعلق الأمر الآن بتقصي المعطيات خطوة بخطوة في كل تحويلاتها، ما كان منها أصلياً وما كان زائفاً، ما كان بسيطاً وما كان مركباً، ما تقوم منها مرة واحدة وما انبنى منها درجة درجة بحسب ماهيته، ما صدق منها بإطلاق وما كسب منها الانعطاء وتمام الصدق بتدرج لا حدّ له في سيرورة المعرفة.

ونحن بالغون أخيراً في هذا السبيل فهم كيف للموضوع الواقعي المفارق أن يُبلغ (كيف للطبيعة أن تُعرف) في فعل المعرفة كما قُصد

بادئ الأمر، وكيف لمعنى هذا المقصد (Meinung) أن يمتلئ تدريجياً في المساق (على أن يكون هذا [المساق] منطوياً على الأشكال المطلوبة تلك التي تنتمي إلى تقوّم موضوع التجربة) المسترسل للمعرفة. وحينئذ نفهم كيف يتقوم موضوع التجربة بنحو مسترسل، وكيف يكون هذا الضرب من التقوّم أنسب له على نحو يتطلب فيه بمقتضى ماهيته هذا التقوّم التدرجي.

وظاهر أنا نلتقي في هذه السبيل بأشكال منهجية محدّدة لكافة العلوم ومقوّمة لكل المعطيات العلمية، وإذن لتبيين نظرية العلم، وضمناً لتبيين كافة العلوم: إنما ضمناً فحسب، أي أن نقد المعرفة [14] يصبح، عندما يقع إنجاز هذا العمل البياني الهائل، قادراً على إجراء نقد للعلوم الجزئية، وبذلك على اعتماد تقويمها الميتافيزيقي.

هذه هي إذاً المسائل الخاصة بالانعطاء، المسائل الخاصة بـ «تقوم موضوعات من ضروب شتى في المعرفة». إن فينومينولوجيا المعرفة هي علم ظاهرات المعرفة بمعنيين اثنين: بالمعارف بوصفها ظهورات، تقديمات، أفعال، وعي تتقدم فيها هذه الموضوعات أو تلك، تتصير في وعي (bewußt) بنحو انفعالي أو فعلي، ومن جهة أخرى بهذه الموضوعات بعينها من حيث تتقدم على هذا المنوال. وللفظة ظاهرة معنى مزدوج بمقتضى التضايف الجوهري الذي بين «الظهور» و«الظاهر». إن [فاينُمينُون] (Φαινόμενον) تعني بالأخص الظاهر، ومع ذلك يرجح استعمالها للدلالة على الظهور عينه، الظاهرة الذاتية (إن جاز استخدام هذه العبارة، وهي أقرب أن تفهم بالمعنى النفسي الفجّ).

في مقام التأمل يصير الفكر الظهور بنفسه، موضوعاً، الأمر الذي يدعو إلى إحداث الالتباس. ونحن في نهاية الأمر في غنى عن التأكيد مرة أخرى، عندما نتحدث عن دراسة موضوعات المعرفة

وضروب المعرفة، على أن هذه الدراسة يُقصد بها دوماً دراسة في الماهية التي من شأنها أن تكشف، بحسب الجنس وفي دائرة الانعطاء المطلق، المعنى الأخير لموضوع المعرفة ولمعرفة الموضوع وإمكانهما وماهيتهما.

وبالطبع، فإن «الفينومينولوجيا العامة» للعقل تعتني بحل المشكلات الموازية الخاصة بالتضايف بين «التقويم» وبين «القيمة»... إلخ. إن استعملنا لفظة «فينومينولوجيا» بالمعنى الأعم الذي يسع تحليل كل انعطاء بالنفس، معطيات لا رابط بينها ترد مع ذلك مجتمعة: تحليل المعطيات الحسية بحسب مختلف أجناسها... إلخ. إن القاسم المشترك بينها إنما هو في منهجية تحليل الماهية في دائرة البداهة المباشرة.

الدرس 1

موقف الفكر الطبيعي والعلم، ص 49 ـ موقف الفكر الفلسفي (التأملي)، ص 50 ـ تناقضات التأمل المعرفي في المقام الطبيعي، ص 52 ـ المهمة المزدوجة لنقد حقّ للمعرفة، ص 55 ـ النقد الحقّ للمعرفة بوصفه فينومينولوجيا المعرفة، ص 56 ـ البعد الجديد للفلسفة؛ منهجها الخاص قبالة العلم، ص 57.

[17] ميّزت في الدّروس السابقة بين «العلمين الطبيعي والفلسفي»؛ ينهل أوّلهما من موقف الرّوح الطبيعي، وأما آخرهما فمن موقف الرّوح الفلسفي.

إنّ «موقف الرّوح الطبيعي» لا ينشغل أبداً بنقد المعرفة. في هذا الموقف ننقادُ بالنظر والفكر جهة «الأشياء» المعطاة لنا كل مرة، والمعطاة لنا على نحو ما هي بيّنة بنفسها، وإن كان ذلك على أنحاء متباينة، وبحسب ضروب وجود مختلفة، إن من جهة مصدر المعرفة أو من جهة رتبتها. في الإدراك مثلاً، وهو أمر بيّنٌ بنفسه عندنا، يمكث الشيء قبالة ناظرينا هنا من بين أشياء أخرى، ذات حياة وغير ذات حياة، ذات نفس وغير ذات نفس، كذلك هي وسط عالم يطال الإدراك بعضاً منه كما يطال الأشياء المفردة، ويعطَى بعضه الآخر لائتلاف الأذكار، فيقع من هنا في اللامحدد والمجهول.

وتتعلق أحكامنا بهذا العالم، فإذا بنا ننطق بأقاويل بعضها خاص وبعضها عام، وهي أقاويل في الأشياء والعلاقات التي بينها وما بها من التحولات وما ينتظمها من التقييدات ومن القوانين. إننا نعبّر عما تعطيه لنا التجربة المباشرة. وإن نحن اتبعنا مطالب التجربة تيسر لنا

أن نحصل مما هو مُجرب تجريباً مباشراً (مما هو مُدرك ومُستذكَر) ما هو غير مجرب، وأن نعمم ثم ننقل مرة أخرى معرفة عامة إلى حالات مفردة؛ أو أن نستنبط ضمن الفكر التحليلي ومن المعارف العامة عموميات جديدة. وليس للمعارف أن يتلو بعضها بعضاً مجرد تلو على شاكلة تراصف محض؛ إنها تتبادل العلاقات المنطقية بعضها مع بعض، ويصدُر بعضها عن بعض، و«يوافق» ويُثبت بعضها بعضاً لتقْوَى على نحو ذلك متانتها المنطقية.

وهي تدخل، من جهة أخرى، في علاقات تتبادل فيها التناقض والخلاف، فلا يوافق بعضها بعضاً، بل ترفعها معرفة «واثقة»، وترتدّ [18] إلى محض ادّعاءات معرفة. ولعلّ مصدر التناقضات يعود إلى دائرة ما يُوافق قانون الصورة الحمليّة المحضة: نقع في الاشتراك ونرتكب المغالطات، بل نخطئ الإحصاء والحساب. متى كان الأمر كذلك، أقمنا حينئذ المطابقة الصوريّة وألغينا الاشتراك... إلخ.

أو أنّ التناقضات قد قطعت سلسلة المطالب التي تستند إليها التجربة: أسس للتجربة تختصم مع أسس أخرى للتجربة. بأيّ شيء نستعين في هذا الحال؟ كذلك يجب علينا أن نُقدّر الأسس التي لمختلف إمكانات التحديد والتفسير، فيُرجّح الأقوى منها على الأضعف، ولا يفضُل ترجيحها إلا بمقدار ثباتها، أي بمقدار غنائها عن أي معاندة منطقية ضد ما يستجدّ من مطالب للمعرفة تحملها دائرة معرفة أوسع.

كذلك تتدرّج المعرفة الطبيعية باستيلائها المتنامي على الفعلية في امتدادها الأوسع، ومن حيث هي موجودة ومعطاة على نحو بيّن بنفسه، والتي يتعين استقصاؤها من جهة مصداقها ومحتواها وعناصرها وعلاقاتها وقوانينها. وكذلك تتولد مختلف العلوم الطبيعية وتنمو؛ علوم الطبيعة بوصفها علوماً بالطبيعة الجامدة والنفسية، وكذا

علوم الرّوح، ومن الجهة الأخرى العلوم الرياضيّة، علوم الأعداد والمتعددات والعلاقات. . . إلخ. في هذه العلوم الأخيرة لا يتعلّق الأمر بالفعليّات الواقعية، وإنما بالممكنات المثالية الصادقة بذاتها، والتي لا تثير في ما هو غير ذلك أيّ مسألة.

في كلّ خطوة تخطوها المعرفة العلميّة الطبيعية تظهر مصاعب وتختفي، إما من جهة «المنطقي» المحض (rein logisch)، أو من جهة «الأمر نفسه» (sachlich)، أي بناء على دوافع ومطالب فكرية نابعة من الأشياء تبدو وكأنها صادرة عنها كما لو كانت مقتضيات تطلبها هذه الأشياء وهذه المعطيات من المعرفة.

إننا سنعمل الآن على مقابلة «موقف الفكر الطبيعي»، أو المطالب الطبيعية للفكر بالموقف وبالمطالب «الفلسفيّة».

مع استفاقة التأمل في العلاقة بين المعرفة والموضوع تنشأ مصاعب لا حدّ لها. إن المعرفة التي هي في الفكر الطبيعي أمر بيّن [19] بنفسه كلّ البيان، تتجلّى مرّة واحدة كما لو كانت سرّاً. يجب عليّ أن أكون أكثر دقة. إنّ إمكان المعرفة بالنسبة إلى الفكر الطبيعي هو «الأمر البيّن بنفسه». هذا الفكر الذي شأنه أن يتّصل عمله اتصالاً خصباً غير محدود، وأن يترقّى في ما يستجدّ من العلوم من كشف إلى كشف، لا يجد أيّ موجب أبداً لإثارة مسألة إمكان المعرفة بعامة. والحق أن «المعرفة»، كسائر ما نلقى في العالم، تصبح هي أيضاً [بالنسبة إلى هذا الفكر] مشكلاً على «نحو من الأنحاء»، أي تصبح موضوعاً للبحث الطبيعي. إن المعرفة واقعة طبيعية، وهي معيش لكائنات عضوية عارفة؛ إنها حدث نفسي. وككل حدث نفسي يمكن وصفها بحسب ضروبها وهيئات التئامها، وكذا يمكن فحصها بحسب علاقاتها التكوينية. ومن جهة أخرى، فالمعرفة من حيث ماهيتها هي «معرفة متصلة بالموضوع»، وهي كذلك على جهة

«المعنى» المحايث لها والذي يجعلها «ترتبط» به. بهذه العلاقات ينشغل الفكر الطبيعي أيضاً، فيكون موضوع بحثه التساوقات القبلية التي بين الدلالات وبين صدق الدلالات والقوانين القبلية التي تنتمي إلى الموضوع «من حيث هو كذلك»، كل ذلك ضمن عمومية «صورية». كذلك ينشأ «النحو المحض»، ثم في طور أعلى «المنطق المحض» (والذي هو في مختلف تحديداته الممكنة جملةٌ مركّبةٌ من الميادين)؛ فضلاً عن ذلك يظهر المنطق المعياري والعملي بوصفه فقهاً بصناعة الفكر، ولا سيما الفكر العلمي.

إلى هذا الحد ما زلنا دوماً نمكث على أرض الفكر «الطبيعي»[1].

غير أن الأمر يخص مثلما أتينا عليه المقابلة بين بسيكولوجيا المعرفة والمنطق المحض، وكذا الأنطولوجيات على جهة التضايف بين المعيش المعرفي والدلالة والموضوع، والتي هي مصدر المشكلات الأعمق والأشد عسراً، وباختصار مشكل إمكان المعرفة.

[20] إنّ المعرفة في ما هي عليه من الهيئات معيش نفسي: إنها معرفة لذات عارفة تقوم قبالتها موضوعات معروفة. كيف للمعرفة الآن أن تتيقن من مطابقتها الموضوعات المعروفة، كيف لها أن تتجاوز نفسها، وأن تتعلق بموضوعاتها على وجه اليقين؟ إن مثول موضوعات المعرفة في المعرفة، والذي هو بالنسبة إلى الفكر الطبيعي أمر بينٌ بنفسه قد أصبح لغزاً. وفي الإدراك يتعين على الشيء المُدرَك أن يُعطَى مباشرةً. هو ذا الشيء ها هنا أمام ناظريّ أدركه، أراه وأعقله. غير أن الإدراك إنما هو مجرد إدراك الذات التي تُدرك ذاتي أنا. وكذلك الذكر والانتظار وسائر أفعال الفكر التي تنبني عليهما،

(1) انظر: الضميمة الأولى.

والتي [تقضي] أن يوضع وجود واقعي وضعاً غير مباشر، وكذا في ما يخص إثبات كل «حقيقة» حول الوجود، كل ذلك معيشات ذاتية. ومن أين لي أن أعلم، وأنا العارف، من أين لي أن أعلم علم اليقين أن أفعال الفكر هذه ليست فحسب معيشاتي أنا التي توجد، وإنما أيضاً ما هي عارفةٌ، وإلا كيف لي أن أعلم ما شأنه أن يقابل المعرفة بصفته موضوعها؟

هل يتوجب علي أن أقول: إن الظاهرات فحسب هي المعطاة حقاً للذات العارفة التي لم يحدث أن اجتازت المساق [الذي ينتظم] معيشاتها، وإنه لذلك لي كل الحق فقط أن أقول إذن: أنا موجود وكل لا - أنا هو محض ظاهرة، وإنه ينحل في علاقات ظاهرية؟ هل يتعين عليّ أن أتخذ وجهة نظر اعتزالية؟ إنه لمنَ العُسر أن نطلُب ذلك. ألا يتعين علي أن أرد على غرار هيوم كل موضوعية مفارقة إلى تخييلات يعتني بتفسيرها علم النفس ولا تجد لها سبيلاً إلى التحقيق العقلي؟ ها هنا أيضاً منَ العُسر أن نطلُب ذلك. ألا تفارق بسيكولوجيا هيوم مثلها كمثل كل بسيكولوجيا دائرة المحايثة؟ أليست تتوسل في عملها عناوين: العادة، الطبيعة الإنسانية (Human Nature)[*]، أعضاء الحسّ، الحفز... إلخ، استناداً إلى وجودات مفارقة (مفارقة بحسب اعترافه الخاصّ)، وفي الوقت الذي كان غرضها أن تحُطّ كل ما يجعل المعرفة تفارق «الانطباعات» و«الأفكار» إلى مرتبة الوهم[2]؟

[21] وما الحاجة إلى استثارة التناقضات، والحال أنّ «المنطق نفسه» موضع سؤال، وأنه قد أصبح مشكلاً. إن «الدلالة الواقعية للقانون

(*) وردت بالإنجليزية في الأصل (المترجم).

(2) انظر الضميمة الثانية.

المنطقي» التي لا يضعها الفكر الطبيعي موضع سؤال تصبح الآن «أمراً مشكلاً ومدعاة للريب». قد تعرض للخاطر بعض الأمور من علم الحياة، فنذكر نظرية التطور الحديثة حيث نما الإنسان في كفاحه من أجل الوجود بحسب الانتقاء الطبيعي، فنما معه عقله بالطبع، ومع العقل سائر الصور التي هي أخص به، ولا سيما الصور المنطقية. ألا يدفعنا ذلك إلى القول إن الصور والقوانين المنطقية إن هي إلا سمة عارضة للنوع البشري، وإنها قد تكون مختلفة، وتصير كذلك في سياق التطور المقبل؟ إذاً، المعرفة إنما هي فقط «معرفة إنسانية» مقيدة بـ «الصور العقلية الإنسانية» وقاصرة عن طبيعة الأشياء أنفسها وعن الأشياء في ذاتها.

غير أنه سرعان ما يعرض لنا أمرٌ خلفٌ مرة أخرى: هل للمعارف التي تجري على هذا المنوال بسائر ما تتضمن من الممكنات بعض من الوجاهة إذا ما أهدرت القوانين المنطقية في هذه النزعة النسبية؟ ألا تفترض الحقيقة سراً الصدق المطلق لمبدأ التناقض الذي تقتضي فيه الحقيقة رفع نقيضها؟

يجب أن تفي هذه الأمثلة بالمطلوب. إن إمكان المعرفة لغز في كل الأحوال، وإن نحن ولجنا علوم الطبيعة وعايشناها وجدنا كل شيء واضحاً ومعقولاً على قدر ما بلغت من الإحكام. كلنا يقين من امتلاك حقيقة موضوعية تستدل عليها مناهج واثقة تقدر أن تبلغ الموضوعية حقاً. غير أنه ما إن ننتقل إلى التأمل حتى [يتحول اليقين] إلى خبط عشواء، وسرعان ما نقع في تفاوت وتناقض ظاهرين يحيق بنا خطر الوقوع في الريبة من كل جانب، وفي أفضل الأحوال في واحدة من أشكال الريبة المتباينة التي تدل عليها علامة مشتركة هي لسوء الحظ العلامة عينها: التهافت.

إن الساحة التي تعتمل فيها هذه النظريات المبهمة والمتصارعة،

[22] وما يلحق بها من الخصومات التي لا تنتهي، إنما هي نظرية المعرفة وكذا «الميتافيزيقا» التي هي بحسب التاريخ وطبيعة الأمور وثيقة الصلة بها. إن مهمة نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري إنما هي بادئ الأمر مهمة نقدية؛ إذ عليها أن ترفع الشناعات التي يقع فيها لا محالة التأمل الطبيعي في العلاقة بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة؛ ولها أن تدفع تبعاً لذلك مقالات الشكاك بإظهار ما فيها من الخلف ـ إضماراً أو تصريحاً ـ في ما يختص بماهية المعرفة.

وأما مهمتها الموجبة من الجهة الأخرى، فهي الفحص عن ماهية المعرفة فحصاً من شأنه أن يفضّ المشكلات التي يختزنها التضايف بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة. من هذه المشكلات ما يختص بإيضاح معنى الماهية الذي للموضوع المعروف أو الذي للموضوع بعامة سواء بسواء: المعنى الذي هو له بحسب التضايف القبلي بين المعرفة وموضوع المعرفة (أعني بحسب الماهية). وهو الأمر الذي يطال بالطبع كل الهيئات الأساسية التي للموضوعات بعامة والتي تقتضيها ماهية المعرفة (الصور الوجودية والمنطقية والميتافيزيقية).

والحق أن الاضطلاع بهذه المهمات هو الذي يُمكّن نظرية المعرفة حتى تصير نقداً للمعرفة، وبخاصة «نقداً للمعرفة الطبيعية» ضمن طائفة العلوم الطبيعية. إنها تجعلنا أقدر على تأويل نتائج العلوم الطبيعية الخاصة بالموجود على نحو من الصحة والتمام، فإن ما أوقعنا فيه التفكير الطبيعي (المتقدم على نظرية المعرفة) من الاضطراب النظري ـ المعرفي بصدد إمكان المعرفة (بصدد الصحة الممكنة للمعرفة) ليست له فحسب آثار مغلّطة على الرؤى التي تخص ماهية المعرفة، بل شأنه كذلك [أن يحدث] «تأويلات» شنيعة

ومتهافتة أصلاً حول الوجود المعلوم في العلوم الطبيعية. إن علماً للطبيعة بعينه يبدو بحسب هذا التأويل الذي أوهمت بضرورته هذه التأملات مرة مادي النزعة وأخرى روحياً؛ مرة مثنوياً، وأخرى نفسياً ـ أحدياً أو وضعياً وغير ذلك من سائر الصفات. إن التأمل النظري ـ المعرفي هو وحده الذي يحدث الفارق بين الطبيعيات [23] والفلسفة؛ وهو الذي بفضله يظهر أن العلوم الطبيعية بالوجود ليست علوماً نهائية بالوجود. ثمة حاجة إلى علم بالموجود على معنى مطلق. وهذا العلم الذي هو سمي: «الميتافيزيقا» يطلعُ من «نقد» للمعرفة الطبيعية في العلوم الجزئية نقداً محصلاً من النقد العام للمعرفة أساسه البصر بماهية المعرفة وبموضوع المعرفة بحسب مختلف هيئاته الأساسية، وبمعنى مختلف التضايفات الأساسية التي بين المعرفة وموضوعها.

لو سلمنا باستثناء التطبيقات الميتافيزيقية لنقد المعرفة، واقتصرنا على ما له من المهمة الخاصة تحديداً، أي «بيان ماهية المعرفة وموضوع المعرفة» لظهر لنا أنه بعينه هو «فينومينولوجيا المعرفة وموضوع المعرفة»، وأنه أول أقسام الفينومينولوجيا بعامة ورئيسها.

الفينومينولوجيا: [لفظ] يدلّ على علم وعلى نظام من الميادين العلمية؛ غير أن «فينومينولوجيا» تدل كذلك وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر: «موقف الفكر الفلسفي» بخاصّة، و«المنهج الفلسفي» بخاصة.

لقد بات من المعهود في فلسفة الزمان الحاضر ـ وعلى قدر زعمها الالتحاق فعلاً برتبة العلم ـ التسليم بمنهج للمعرفة مشترك بين العلوم وبينها وبين الفلسفة. والحق أن هذا اليقين موافق تمام الموافقة للتقاليد الفلسفية الكبرى للقرن السابع عشر الذي كان يعتقد أيضاً أن خلاص الفلسفة إنما هو في احتذائها أنموذج العلوم الطبيعية مثالاً

منهجياً، أي الرياضيات والطبيعيات الرياضية. ثمة فضلاً عن هذه التسوية المنهجية بين الفلسفة وسائر العلوم تسوية من جهة الموضوع؛ واليوم، الرأي السائد الذي يتوجب التنبيه إليه يعتبر أن الفلسفة، ولا سيما أقصى ما في نظريتي الوجود والعلم، ليس بمقدورها فحسب أن تتعلق بسائر العلوم الأخرى، وإنما هي قادرة على أن تتخذ أساساً لها في نتائج [هذه العلوم]: على النحو نفسه [24] الذي تقوم به العلوم الأخرى أحدها على الآخر، والذي تكون به نتائج أحدها أوائل للأخرى. ولي أن أذكر بمحاولات منتشرة أيما انتشار لتأسيس نظرية المعرفة على علم المعرفة نفسها وعلى علم الحياة؛ وقد راجت في أيامنا ردود كثيرة على هذه الأحكام السابقة الشنيعة، وإنها لأحكام سابقة فعلاً.

إنّ أي علم يمكن له أن يُبنى فوق علم آخر في ميدان البحث الطبيعي، كما يمكن له أن يوفر لعلم آخر مثالاً منهجياً، ولو أن ذلك لا يجاوز بعض الحدود التي ترسمها وتعينها طبيعة ميادين البحث المقصودة. «غير أن الفلسفة تقع ضمن بُعد مستحدث تمام الاستحداث»، وهي محتاجة إلى «نقاط ابتداء مستحدثة كلها»، وإلى منهج مستحدث كله يميزها من حيث المبدأ عن كل علم «طبيعي». ومعنى ذلك أنّ الإجراءات المنطقية التي تعطي الوحدة في علوم الطبيعة، بما في ذلك من المناهج الخاصّة التي تتبدّل من علم إلى آخر، تنطوي على سمة مشتركة أساسية تقف الإجراءات المنهجية للفلسفة ضدها بوصفها وحدة مستحدثة. وهو الأمر الذي يعني كذلك أنّ الفلسفة «المحضة» ـ ضمن دائرة نقد المعرفة برمتها وضمن سائر الميادين «النقدية» عامة ـ يتعين عليها الإحجام عن أي استعمال لجملة العمل الفكري الذي اضطلعت به علوم الطبيعة، وكذا عن الحكمة والعلم الطبيعيين مما لا ينتظمه قول علمي أصلاً.

إنّ هذا المذهب الذي اتخذنا، والذي سنتبسّط في تعليله في ما يلي من الاستقصاءات، سيتوضح على أساس الاعتبار التالي.

إن كل علم طبيعي وكل منهج علمي طبيعي ـ في المناخ الريبي الذي بثه التأمل في نظرية المعرفة ضرورة (أقصد بداية التأمل المتقدمة على النقد العلمي للمعرفة والتي تجري على نحو الفكر الطبيعي) ـ تنقطع صحته ولا يُستفاد منه أصلاً. لقد صارت الصحة الموضوعية للمعرفة عامة، من جهة المعنى والإمكان، أمراً غامضاً ومشككاً بالضرورة: ذلك ما آلت إليه المعرفة الدقيقة على قدر [25] المعرفة غير الدقيقة، المعرفة العلمية على قدر المعرفة العامية. إمكان المعرفة هو الذي بات مشكلاً أو بالأحرى إمكان بلوغ الموضوع بالنسبة إلى المعرفة وهو مع ذلك ما هو عليه في ذاته. يلزم عن ذلك ما يلي: أنّ إجراء المعرفة ومعنى استحقاقها للصدق أو للشرعية، وكذا معنى التفريق بين المعرفة الصادقة وتلك التي هي محض ادعاء؛ كل ذلك واقع في الإشكال؛ كذلك من الجهة الأخرى أمر معنى الموضوع الكائن، والكائن على نحو ما هو، معلوماً أو غير معلوم، والذي هو ـ من حيث إنه موضوع ـ موضوع لمعرفة ممكنة، ومعلوم من حيث المبدأ حتى وإن لم يقع العلم به أبداً ولن يقع بالفعل، وهو كذلك ممكن إدراكُه وتصوره من حيث المبدأ وتحديده بإسناد محمولات إليه بواسطة فكر حاكم ممكن... إلخ.

غير أن المرء يستغرب وجه الاستفادة من الافتراضات المأخوذة من المعرفة الطبيعية، حتى وإن بلغت ما بلغت من «جودة الاستدلال» في دفع الشكوك التي أثارها نقد المعرفة وفي الردّ عليها. وإذا أصبح معنى المعرفة الطبيعية «عامة» وقيمتها مع «كافة» الإجراءات المنهجية ومع كافة الاستدلالات الدقيقة المصاحبة لها مشكلة، فإنّ ذلك يخص أيضاً كل قضية واردة من ميدان المعرفة

الطبيعية يمكن أن تُؤخذ نقطة ابتداء وكل منهج استدلالي يُسلم بدقته. أشد الرياضيات والطبيعيات الرياضية صرامةً ليس لها ها هنا أي رُتبة فوق المعرفة الفعلية التي من التجربة المشتركة أو المفترضة كذلك. من البيّن إذاً أنه لا يجوز الادعاء أن الفلسفة (التي تبتدئ بنقد المعرفة والتي ترمي بجذورها في نقد المعرفة بكل ما لها) [يجب عليها أن] تتخذ العلوم الدقيقة قبلةً لها من جهة المنهج (بل حتى من جهة الأمر نفسه)، وأنه يتعين عليها أن تحتذي منهجها مثالاً، وأن عليها فحسب أن تتبع وتستكمل العمل الذي أنجزته هذه العلوم بحسب منهج هو من جهة المبدأ قارّ في كل العلوم. أعاود القول إنّ الفلسفة واقعة ضمن «بُعد مستحدث» إزاء كل معرفة طبيعية يستجيب له «منهج مستحدث» تمام الاستحداث مخالف لنظيره «الطبيعي» حتى وإن أبقى على صلات جوهرية بالبُعد القديم، كما يوحي به هذا المجاز أصلاً. [26] ومن أنكر ذلك ما كان له أن يفقه شيئاً من البعد الخاص بهذه المسائل من نقد المعرفة، وليس له أن يدرك ما تطلبه وما يجب أن تطلبه الفلسفة على نحو خاصّ، ولا ما تتقوّم به من الصفات الذاتية ومن القدرة الخاصة قبالة المعرفة والعلم الطبيعيين.

الدرس 2

بدء نقد المعرفة: وضع كل معرفة موضع سؤال، ص 63 ـ حيازة أرض مطلقة اليقين انطلاقاً من اعتبار الشك عند ديكارت، ص 64 ـ دائرة المعطيات المطلقة، ص 65 ـ تلخيص وتكملة؛ نقض الحجج ضد إمكان نقد المعرفة، ص 66 ـ لغز المعرفة الطبيعية: المفارقة، ص 69 ـ التفرقة بين مفهومي المحايثة والمفارقة، ص 70 ـ المسألة الأولى لنقد المعرفة: إمكان معرفة مفارقة، ص 71 ـ مبدأ الردّ النظري المعرفي، ص 75.



[29] إن العالم كافة والطبيعة الفيزيائية والنفسية، وكذلك الأنا البشرية في نهاية المطاف، فضلاً عن سائر العلوم التي تنظر في هذه الموضوعات، كل ذلك كان في أصل نقد المعرفة حاملاً لأمارة الإشكال. إن وجود هذه الأمور وصدقها بقيا معطلين.

والسؤال الآن: كيف لـ «نقد المعرفة أن يقوم»؟ إن غرض [هذا النقد]، من حيث اقتضاء المعرفة لتَفهُّم ذاتها على نحو علمي إنما هو، بإجراء المعرفة مجرى علمياً ومُمَوضِعاً، إقامة المعرفة بحسب ماهيتها، الأمر الذي هو في معنى التعلق بموضوع منسوب إليها، ومعنى الصدق الموضوعي أو خاصية التعلق بالموضوع التي هي لها حين يجب أن تكون معرفة بالمعنى الأصل. إن الإيبوخيه (ἐποχή) الذي يجب لنقد المعرفة أن يجريه لا يعني أن هذا النقد لا يبتدئ فقط بوضع كل معرفة موضع سؤال، وإنما هو يسترسل في ذلك بما في الأمر من معرفة خاصة به، فلا يستصلح أي معطى بما في ذلك ما كان قد أقامه بنفسه. إن كان غير واجب عليه ألا يفترض شيئاً بوصفه «معطى سابقاً»، فذلك إنما يدل على أنه لا يأخذ المعرفة أنى شاء بغير فحص، وإنما بعكس ذلك يأخذ المعرفة التي يعطيها

لنفسه، والتي يضعها بنفسه معرفة أولى.

ليس لهذه المعرفة الأولى أن تتضمن أياً من الغموض والريبة التي تضفي على المعارف سمة الإغماض والإشكال الذي أوقعنا في مثل هذا الإحراج، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إن المعرفة بعامة مشكل، أمر يستعصي على الفهم، محتاج إلى الإيضاح، وأن استحقاقها أمر متحيّر. إن عبّرنا عن ذلك لزوماً قلنا: إن مُنعنا النظر في أي وجود بما هو معطى سابق، من أجل أن الغموض الذي أحاط بنا في ما يتعلق بنقد المعرفة قد جعلنا لا نفهم ما يكون معنى وجود هو «في ذاته»، ومع ذلك هو «معروف في المعرفة»، كان علينا حينئذ أن ندلّ على وجود يتعين علينا باضطرار أن نُقرّ له [30] بالانعطاء المطلق وبالوثاقة بقدر ما يُعطي تحديداً على النحو الذي يكون به جمّ الوضوح ويجد منه كل سؤال، بل يتعين عليه أن يجد جوابه فوراً.

لنذكر الآن بالاعتبار الديكارتي للشك. إن الممكنات الكثيرة للخطأ وللوهم التي تم التأمل فيها قد يظهر من أمرها أنها مودية بي إلى يأس ريبي، وقد تجعلني في النهاية أقول: إن لا شيء عندي بالأمر اليقين، وإن الكل عندي مدعاة للشك. غير أنه سرعان ما يبدو جلياً أنه لا يمكن للكل أن يكون بأسره تحت طائلة الشك من أجل أني حين أقضي هكذا: أن كل شيء قد طاله الشك، فإنه لا شك في أني أقضي هكذا، وإذن ستكون الرغبة في التمسك بشك كلي أمراً متهافتاً. وإنه لعينُ اليقين أني في كل حال من أحوال شك بعينه أشك على هذا النحو بعينه. وهكذا في ما يخص كل «فكر». ومهما كان النحو الذي به أدرك وأتمثل وأحكم واستدل، مهما كان من أمر اليقين أو اللايقين المتصلين بهذه الأفعال ومن أمر كونها في موضوع أو ليست في موضوع، فإنه من البيّن والمتأكد قطعاً، بتسديد النظر

جهة فعل الإدراك، أني أدرك هذا أو ذاك، وبتسديد النظر جهة الحكم أني أحكم على هذا أو ذاك. .. إلخ.

إن ديكارت قد اضطر إلى هذا الفحص من أجل أغراض أخرى؛ وإنا نستطيع، إن حولناه كما يجب، أن نستخدمه في ما نحن بسبيله.

حينما تساءلنا عن ماهية المعرفة، فإن المعرفة نفسها، ومهما كان من أمر الشك الذي طال صدقها، ومن أمر هذا الصدق نفسه، هي في المقام الأول عنوان لدائرة وجود متعددة الهيئات بإمكانها أن تُعطى إلينا على نحو مطلق، وكذا أشكالها المفردة التي تُعطَى إطلاقاً في كل مرة. وفعلاً، فهيئات الفكر التي أتولى إنجازها بالفعل إنما هي معطاة إليّ على قدر «تأملي» إياها واقتبالها ووضعها على قدر «النظر المحض». إنه بمقدوري أن أتحدث على نحو من العموم على المعرفة والإدراك والتمثل والتجربة والحكم والاستدلال. .. إلخ. وفي هذه الحال حين أتأمل، فإن الأمر الوحيد المعطى إليّ، بل المعطى حينها بإطلاق، إنما هو هذه الظاهرة المتعلقة بعموم «الحديث عن المعرفة والتجربة والحكم والاستدلال. .. إلخ وقصد ذلك». وفي الأصل، فإن ظاهرة العموم هذه هي واحدة من الظواهر التي تندرج تحت عنوان المعرفة بالمعنى الأعم. غير أنه بإمكاني أن أنجز إدراكاً بالفعل، وأن أسدّد النظر نحوه، وأستطيع أيضاً أن أستحضر إدراكاً في الخيال أو في الذكر، وأن أسدّد النظر جهة هذا المعطى الخيالي. إذاً ليس بحوزتي أي قول خاو أو أي مقصد عام [غير محدّد]، أو [31] أي اعتبار عام للإدراك، إنما الإدراك قائم أمام ناظريّ بوصفه إدراكاً فعلياً أو معطىً خيالياً. وكذلك الأمر في ما يخص كل معيش عقلي، كل هيئة فكر ومعرفة.

إني محصّل ها هنا وواضع إدراكاً تأملياً حضورياً وخيالاً، إذ

بحسب الاعتبار الديكارتي كان من الأولى إعلاء الإدراك: ما يسمى إلى حدّ ما الإدراك الباطني في عرف نظرية المعرفة التقليدية، وإنه حقاً لمفهوم ملتبس.

«إن كل معيش عقلي وكل معيش بعامة»، حين إنجازه، «بإمكانه أن يصير موضوعاً لرؤية (Schauen) ولأخْذ (Fassen) خالصين، وفي هذه الرؤية هو معطى مطلق». إنه معطى على شاكلة موجود، على شاكلة مشار إليه لا معنى لوضع وجوده موضع شك. والحق أنه بمستطاعي أن أستفسر عن أي وجود هو له، وعن علاقة ضرب وجوده بسائر الضروب الأخرى؛ وأن أتقصى ما تعنيه [لفظة] «معطى» ها هنا، وإني أستطيع فضلاً عن ذلك، توسيعاً للنظر، حمل هذه الرؤية عينها إلى الرؤية التي تقوّم فيها هذا المعطى أو ضرب الوجود هذا. إلا أني في كل ما تقدم أجدني أتحرك على قاعدة مطلقة، أعني: أن هذا الإدراك كائن وهو باق بقدر ديمومته مطلقاً، مشاراً إليه، شيئاً ما هو في ذاته ما هو، شيئاً اتخذه قياساً ما بعده قياس لما يعنيه الوجود والوجود المعطى، ولما يجب عليه أن يعنيه على الأقل طبعاً جنس الوجود والانعطاء «المشار إليه» الذي هو أنموذج له. ذلك ما يصدق على كل هيئات الفكر الخاصة حيثما كانت معطاة. إلا أنه بإمكانها أيضاً أن تكون معطيات في الخيال قاب قوسين أو أدنى من البصر من دون أن تكون حاضرة بالفعل، إدراكات وأحكام. . . إلخ، منجزة بالفعل. وبمعنى ما، فإنها في ذلك معطيات قائمة ها هنا على نحو «حدسي»، ونحن لا نتحدث عنها بإيحاء عام وبمقصد خاو، فنحن نراها ونحن نقدر برؤيتها على إظهار ماهيتها وهيئتها وسمتها المحايثة، وعلى مناسبة قولنا على نحو المطابقة المحضة لامتلاء الوضوح الذي امتثل للرؤية. غير أن هذا يجب عليه أن يُستكمل بفحص لمفهوم الماهية ولمعرفة الماهية. [32]

وحتى نأتي إلى ذلك، فإننا نقف على إمكان تعيين دائرة انعطاء مطلق، وهي الدائرة التي نحن محتاجون إليها متى ما كان غرضنا، أي إقامة نظرية في المعرفة، أمراً ممكناً. وفعلاً، فالغموض الذي في معنى المعرفة وفي ماهيتها يقتضي علماً بالمعرفة، علماً لا غاية له سوى رفع المعرفة إلى رتبة الوضوح القاطع. إنه لا يفسر المعرفة بوصفها حدثاً نفسياً، ولا ينظر في نظامات الطبيعة التي تظهر ضمنها المعارف وتندثر، وفي قوانين الطبيعة التي ترتبط بها في صيرورتها وفي استحالاتها: إن النظر في ذلك مهمة العلم الطبيعي، علم بالطبيعة يعتني بالوقائع النفسية، بمعيشات الذوات النفسية التي تعيشها. خلاف ذلك ما يطلبه نقد المعرفة من تبيين وإيضاح وإضاءة لماهية المعرفة ولاستحقاق شرعي للصدق هو جزء من ماهيتها؛ الأمر الذي لا يعني شيئاً غير رفعها إلى رتبة الانعطاء بالنفس (Selbstgegebenheit).

تلخيص وتكملة. إن المعرفة الطبيعية، في نموها الثابت والموفق ضمن مختلف العلوم، واثقة كل الثقة في صدقها، وليس لها أي موجب حتى تجد أي عائق في إمكان المعرفة وفي معنى الموضوع المعروف. ولكن متى ما اتجه التأمل نحو التضايف بين المعرفة والموضوع (الذي يجوز أن يتجه كذلك نحو المحتوى المثالي الدال للمعرفة في علاقتها بالفعل المعرفي من جهة، وبموضوع المعرفة من جهة أخرى)، تظهر معوقات وتناقضات، نظريات متصارعة يظهر من أمرها فحسب أنها واثقة الأسس، وهي تدفع إلى الإقرار أنّ إمكان المعرفة بعامة، منظوراً إليه من جهة صدقه، يبقى لغزاً.

إن علماً جديداً شأنه أن يولد ها هنا هو نقد للمعرفة يعتزم إلغاء الإحراجات، وأن يبيّن لنا ماهية المعرفة. وبيّنٌ أن توفُّقَ هذا العلم

شأنه أن يفتح السبيل إلى إمكان الميتافيزيقا، علم بالوجود بالمعنى المطلق والنهائي. كيف لهذا العلم بالمعرفة بعامة أن يقوم؟ إن ما [33] يضعه علم ما موضع سؤال لا يسعه استخدامه بوصفه أساساً معطى من قبل. غير أن ما هو موضوع للسؤال هو المعرفة كلها من أجل أن إمكان المعرفة بعامة من جهة صدقها هو ما يعلن عنه نقد المعرفة بوصفه أمراً مشكلاً. حين ابتدائه لا تصلح عنده أي معرفة بوصفها معطاة، ولا تقدر أن تلتمس شيئاً من دائرة المعرفة العامية، فإن كل معرفة موسومة بأمارة الإشكال.

بغير معرفة تعطى بدءاً لن يكون ثمة أي معرفة لحوقاً. كذلك يستعصي الأمر على نقد المعرفة، فلا يبدأ، ولن يكون لمثل هذا العلم أي حظ في الوجود.

وإني أقصد الآن أن أقول من الصحيح أنه في البدء ليس لأي معرفة أن تصدق بوصفها معطاة بـ «غير فحص»، إلا أنه إن كان نقد المعرفة لا يجوز له أن يتلقى أي معرفة أصلاً متأتية من خارج، فإنه بوسعه أن يبدأ بمعرفة «يعطيها» لنفسه، هي بطبيعة الحال معرفة لا يستدل عليها ولا يستنبطها منطقياً، وهو ما سيتطلب معارف مباشرة سيكون عليها أن تعطى قبلاً، وإنما هي معرفة يُدلُّ عليها مباشرة وهي من جنس، لكونها مطلقة الوضوح والوثاقة، يقضي باستبعاد كل شك متعلق بإمكانها ولا يتضمن أبداً أي شيء من اللغز الذي كان موجباً لكل تلك الإحراجات الريبيّة. إني ها هنا قد ذكّرت بـ «الاعتبار الديكارتي في الشك» وبدائرة المعطيات المطلقة أو حلقة المعرفة المطلقة التي هي محصلة في نطاق بداهة الفكر. يتعين الآن أن نبيّن بشكل أدق أن «محايثة» هذه المعرفة تجعلها أقدر على وضع نقطة انطلاق أولى لنظرية المعرفة، وأنه بالإضافة إلى ذلك و«بفضل هذه المحايثة»، فإن هذه المعرفة في حِلّ من الإغماض الذي هو منبع كل

الإحراجات الريبية، وكذلك أخيراً «إن المحايثة بعامة هي السمة الضرورية لكل معرفة [صادرة عن] نظرية المعرفة»، وأنه من الخلف (nonsens) أن يُؤخذ أي شيء من دائرة المفارقة لا عند البدء فحسب وإنما بعموم، وبعبارة أخرى أن تكون إقامة نظرية المعرفة كيفما كان الأمر على علم النفس أو على أي علم طبيعي آخر كائناً ما كان.

[34] على سبيل التكملة سأضيف الأمر التالي: إن البرهان الساطع: كيف لنظرية المعرفة، وقد سلمنا أنها تضع المعرفة بعامة موضع سؤال، أن تتمكن من البدء عموماً ما دامت كل معرفة صالحة للبدء إنما هي في الوقت نفسه، ومن حيث هي معرفة، موضع سؤال؛ وإن كانت كل معرفة لغزاً بالنسبة إلى نظرية المعرفة، فالمعرفة الأولى حينها تلك التي هي بادئة بها، هي كذلك؛ أقول إن هذا البرهان الساطع إنما هو بالطبع برهان مغلط. والتغليط إنما مأتاه من عمومية الخطاب غير المحدّدة. إن القول إن المعرفة عموماً هي «موضع سؤال» لا يعني قطعاً أن ننفي بعامة وجود أي معرفة (الأمر الذي يفضي إلى شناعة)، بل إن المعرفة تحتمل بعض الإشكال، أعني بما ينسب إلى المعرفة من إجراء يختص بالتعلق بالموضوع وبإمكانه. ولعله بشكي في هذا الإمكان أصلاً، بل حتى إن كنت أشك في ذلك، فإن خطوة أولى بإمكانها رفع هذا الشك من أجل أن يتيسر الدليل على بضعة معارف، فلا يكون للشك موضوع. وحين أقول من جهة أخرى إني لا أفهم المعرفة أبداً، فإن هذا العجز عن الفهم ينطوي يقيناً في عموميته اللامحددة على كل معرفة. ولكن لم يُقل إن كل معرفة نستقبلها يجب عليها أن تبقى غير مفهومة أبد الدهر. ربّ لغز كبير اقترن بطائفة من المعارف شأنها أن تترسخ في كل موضع، فإنه بوقوعي في إحراج كبير أجدني أقول: إن المعرفة بعامة لغز في وقت سرعان ما يظهر فيه أن هذا اللغز لا يطال بضعة معارف أخرى.

والأمر كما سنتبيّن هو كذلك فعلاً.

لقد قلت إن المعارف التي يبتدئ عندها نقد المعرفة يجب ألا تحتمل شيئاً من الإشكال والريبة، ولا أي شيء مما وضعنا في حال يأس نظري معرفي ودفع بنقد المعرفة إلى الظهور. يجب أن نشير إلى أن الأمر كذلك في ما يخص دائرة «الفكر». لأجل ذلك نحن نحتاج إلى تأمل أبلغ يعطينا دفعات مهمة إلى الأمام.

إن نحن أمعنّا النظر في ما هو ملغز وفي ما يوقعنا في الإحراج حين نجري تأملاتنا القريبة في إمكان المعرفة لتبيّن لنا أنها المفارقة. إن كل معرفة طبيعية، المعرفة العامية، وفي مقام أول المعرفة العلمية، هي معرفة مُمَوْضِعَة (objektivierende) على نحو مفارق، [35] فهي تطرح الموضوعات من حيث هي موجودة، وترفع الاستحقاق للتعلق بأوضاع أمور (Sachverhalte) في سبيل المعرفة من دون أن تكون «معطاة بالمعنى الحقيقي»، ومن دون أن تكون «محايثة» لها.

إنه إن تأملنا الأمر وجدنا أن «المفارقة» حقاً «ذات معنيين». إما أن تُؤخذ في ما يخص موضوع المعرفة على نحو كونها لا متضمنة فعلياً في فعل المعرفة، فيكون «المعطى بالمعنى الحقيقي» أو «المعطى على نحو محايث» مفهوماً ساعتها على شاكلة الإنضمام الفعلي؛ إن فعل المعرفة، أي «الفكر» ينطوي على لحاظ فعلية، لحاظ هي مقوّمة له فعلاً، إلا أن الشيء الذي يقصده، والذي يدّعي إدراكه، والذي يذكره... إلخ، لا يوجد بالفعل قطعة من الفكر نفسه الذي هو المعيش، لا يوجد كائناً في أثنائه عياناً. والسؤال حينها: كيف يتأتى للمعيش أن يجتاز نفسه؟ «إن المحايث إذن يعني ها هنا المحايث الفعلي للمعيش المعرفي».

غير أنه ثمة كذلك «مفارقة أخرى» تقابلها محايثة مغايرة تماماً

لها، أعني «الانعطاء بإطلاق وإيضاح، الانعطاء بالنفس بالمعنى المطلق». ضرب الانعطاء هذا الذي تخلص من كل شك ذي معنى، الذي هو رؤية وأخذ مباشرين تماماً للموضوع المقصود عينه ولما هو عليه، هو في أصل مفهوم البداهة بالمعنى الأخص مأخوذاً على نحو البداهة المباشرة. إن كل معرفة غير بديهية قاصدة للموضوع أو واضعة إياه «غير مبصرة به بعينه» هي مفارقة بالمعنى الثاني. ونحن نخرج ضمنها عما هو «معطى بالمعنى الحقيقي، عن كل ما هو مرئي ومأخوذ مباشرة». ها هنا يطرح السؤال: كيف تقدر المعرفة أن تضع شيئاً ما بوصفه موجوداً وهو ليس معطى فيها فوراً وحقاً؟

هاتان المحايثتان والمفارقتان الظاهر أنهما مشتبكة بعضها ببعض أصلاً من قبل أن ينفذ الاعتبار المعرفي النقدي إلى ما هو أبعد غوراً. إنه بيِّنٌ أن من يستثير السؤال الأول الخاص بإمكان المفارقات الفعلية إنما يفتح الباب للثاني المتعلق بإمكان المفارقة في ما فوق دائرة الانعطاء البديهي. إنه يسلم ضمناً: أن الانعطاء الوحيد المعقول فعلاً بلا أي إشكال وببداهة مطلقة إنما هو ما كان في فعل المعرفة «لحظة منضمة بالفعل»، لذلك فهو يرى في كل ما هو غير منضم [36] إلى هذا الفعل على نحو فعلي مما يخص الموضوع المعروف محلاً للغز والإشكال. ونحن سرعان ما سنتبيّن أن خطأ فاحشاً يعرض ها هنا.

وسواء أخذنا المفارقة بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني أو بما بين المعنيين من الالتباس أصلاً، فإنها هي المسألة الأولية والناظمة لنقد المعرفة، إنها اللغز الذي يقطع سبيل المعرفة الطبيعية والدافع إلى بناء مباحث جديدة. في البدء بمقدورنا أن نعيّن فض هذه المشكلة بوصفه مهمة نقد المعرفة، فنعطي بذلك وإلى حين ما للميدان الجديد تقييده المبدئي عوض تعيين غرضه على نحو من

العموم باعتباره مشكل ماهية المعرفة بعامة.

إن كان اللغز عند إقامة هذا الميدان أول مرة «ماكثاً» ها هنا في كل الأحوال، حينئذ يتبيّن الآن تعينه على نحو أدق، الأمر الذي يمنع أخذه في الحسبان بوصفه معطى سابقاً. وبالفعل، فإنه يلزم عن ذلك أن لا شيء يتصف بالمفارقة يمكن أن نلتمس فيه معطى سابقاً. وإن لم أكن لأتصور «كيف» يمكن للمعرفة أن تبلغ شيئاً ما مفارقاً لها، فإني ساعتها لن أعرف «إذا» كان ذلك ممكناً. إن التأسيس العلمي لوجود مفارق لا يغنيني الآن بشيء. ذلك أن كل تأسيس متوسّط إنما يرتد إلى [تأسيس] مباشر، والمباشر هو الذي ينطوي في الأصل على اللغز.

رُبّ معترض يقول: كون المعرفة المباشرة والمتوسطة سواء بسواء تحوي هذا اللغز، فذلك أمر متأكد. إنما «الكيف» (das Wie) هو الذي يتصف بالغموض أما «الأنّ» (das Daß) فهو واثق بإطلاق؛ وأي عاقل لن يرتاب في وجود العالم، بل الريبي، يكذّب نفسه بما فعل. حسنٌ سنجيبه الآن ببرهان أقوى وأوسع مدى. إنه يستدل فعلاً على أنه من الممتنع أن نعود إلى محتوى العلوم الطبيعية التي تصطنع الموضوعات على نحو مفارق، لا «في بدء» نظرية المعرفة فحسب، وإنما كذلك «في نموها المقبل». وهو يستدل كذلك على المقالة الأساسية «أن نظرية المعرفة لا يمكنها أبداً أن تقام على علم طبيعي مهما كان نوعه». كذلك نسأل: ما الذي يريده خصمنا بما يمتلكه من علم مفارق؛ فإنا [37] نضع بين يديه كل رصيد الحقائق المفارقة للعلوم الموضوعية، ونفترض أنه لم يطرأ عليها أي تغيير في قيمة الحقيقة بواسطة اللغز القائم أمامنا، أي تلك التي تخص إمكان علم مفارق. ما الذي يعتزم فعله الآن بما لديه من سعة العلم، وكيف يتصور أن يبلغ «الكيف» انطلاقاً من «الأنّ»؟ إن العلم الذي بحوزته، ومن حيث هو واقعة، وأن وجود

المعرفة المفارقة عيناً؛ كل ذلك أمور تؤمّن له على شاكلة التسليم المنطقي إمكان المعرفة المفارقة. غير أن اللغز إنما يكمن في فهم «كيفية» هذا الإمكان. ألا يكون الاقتدار على حلّ اللغز بوضع العلوم كلها على قاعدة، وبافتراض المعارف المفارقة كافة مهما كانت؟ لنتأمل الأمر: ما الذي ينقصه بالخصوص؟ إن إمكان المعرفة المفارقة بالنسبة إليه أمر مسلّم به، غير أنها بداهة تحليلية فحسب، إذ يقول في نفسه إني قد حصّلت العلم بالمفارق. ما يفتقر إليه واضح[1]، إذ العلاقة بالمفارقة هي مأتى الغموض عنده، وكذلك الخاصة المنسوبة إلى المعرفة أو إلى العلم، أي «التعلق بالمفارق». أين وكيف يتيسر له أن يلتمس الوضوح؟ قد يمكن له ذلك إن كانت ماهية هذه العلاقة «معطاة» له كيفما اتفق حتى يقدر أن يراها، وحتى تمثل الوحدة التي بين المعرفة وموضوع المعرفة - وهو ما تدل عليها لفظة «التعلق» - إلى ناظريه بحق، فلا يكون لديه بذلك علم بإمكانها فقط، وإنما هو يحوز هذا الإمكان في انعطائه الواضح. إن الإمكان عينه هو له أمر مفارق وإمكان معروف لا معطى ولا مرئياً في نفسه. إن تفكيره ظاهرٌ أنه كما يلي: إن المعرفة هي أمر مختلف عن موضوع المعرفة. إن المعرفة معطاة، أما موضوع المعرفة فغير معطى؛ ومع ذلك يجب على المعرفة أن تتعلق بالموضوع وأن تتعرف إليه. كيف لي أن أتفهم هذا الإمكان؟ والجواب بالطبع: إني أقدر على فهمه إن كانت هذه العلاقة من طبيعتها أن تعطي بنفسها شيئاً بالإمكان رؤيته. إن كان الموضوع لا يزال مفارقاً، وإن كانت المعرفة والموضوع منفصل أحدهما عن الآخر عيناً، فلن يقدر يقيناً على رؤية أي شيء، وأمله في سبيل ما تبلغ به إلى الوضوح، كيفما بلغت حتى وإن كان الأمر بواسطة استنتاج مبنيّ على بعض الافتراضات المفارقة، ليس إلا جنوناً.

(1) انظر: الضميمة الثالثة.

[38] وإنا حتى نكون على وفاق مع هذا التفكير سيكون عليه أن يتخلى عن نقطة انطلاقه أيضاً: سيكون عليه أن يقرّ أنه في حال الأمور هذا ستمتنع المعرفة بالمفارق، وسيكون العلم الذي يدّعيه بصدده من سابق الحكم. إن المسألة لن تكون متعلقة بكيفية إمكان المعرفة المفارقة، بل لعلها بكيفية تفسير الحكم السابق الذي يُنسِبُ إلى المعرفة تكون إجراءً مفارقاً: ذلك هو طريق هيوم.

لكن لنترك ذلك جانباً، ولنضف حتى نرسم الفكرة الأساسية أن مشكلة «الكيف» (كيف تكون المعرفة المفارقة ممكنة، بل بشكل أوسع: كيف تكون المعرفة بعامة ممكنة) ليس لها أن تُحلّ قطعاً على قاعدة علم معطى قبلاً بأمور مفارقة وقضايا معطاة قبلاً حولها مهما كان مأتاها، حتى وإن كانت علوماً دقيقة [حتى نرسم الفكرة الأساسية] بما يلي: إن من وُلد أصمّاً يدرك أن ثمة نبرات، وأن نبرات تؤسس نغمات، وأن فناً بديعاً قائم عليها؛ أن يفهم «كيف» تفعل النبرات ذلك، كيف تكون الآثار الموسيقية ممكنة، فذلك من المستحيل عنده. إنه أمر لا يستطيع أن «يتمثله»، أي لا يستطيع رؤيته ولا الإحاطة بـ «الكيف» في هذه الرؤية. علمه بالوجود لا يغني عنه شيئاً، وسيكون من العبث أن يصرف همه إلى الاستنتاج بما له من العلم حول «الكيف» الذي في الفن الموسيقي، وأن يستوضح هذه الممكنات بواسطة استنتاجات بناء على هذه المعارف. إن استنتاج وجودات بمجرد المعلومات لا المرئيات أمر باطل. إن الرؤية لا يُستدل عليها ولا تُستنبط. وبيّنٌ أنه من قبيل الخلف (nonsens) أن نرغب في تبيين هذه الممكنات (وهو ما هو أدخل في الممكنات المباشرة أصلاً) باستنباط منطقي بغير علم حضوري. إنه بإمكاني أن أتيقن كل اليقين من وجود عوالم مفارقة، وأن أرسل محتوى كافة العلوم الطبيعية على وتيرة الصدق الكلي: إنه من المستحيل عليّ أن

أتخذ منها شيئاً. لا يمكن لي أن أتخيل نفسي بالغاً في نقد المعرفة ما أعتزم بلوغه بافتراضات مفارقة وباستنتاجات علمية: أعني أن أقصد إمكان الموضوعية المفارقة للمعرفة. وبينٌ أنه أمر لا يصلح فقط لبدء نقد المعرفة، وإنما لنموه إجمالاً ما دام متمسكاً بمسألة يطلب تبيينها: «كيف للمعرفة أن تكون ممكنة». وبيّنٌ أن ذلك لا يخص [39] فقط مسألة الموضوعية المفارقة وإنما تبيين كل إمكان.

إن أضفنا إلى ذلك الانقياد المكين بنحو يفوق المعتاد في كل حالات ننجز فيها فعل فكر مفارق ونقيم حكماً على قاعدة هذا الفعل، أن نحكم على منوال مفارق، فنقع بذلك في [نقلة بين الأجناس] (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)، ويحصل عنه استنباط لـ «المبدأ النظري المعرفي» على التمام والكفاية: إنه في كل بحث نظري معرفي ومهما كان نمط المعرفة الذي تتعلق به يجب إجراء «الردّ» النظري المعرفي، أي وسم كل مفارقة تدخل في نطاقه بأمارة التعطيل أو بأمارة اللامبالاة والعدم النظري المعرفي، بأمارة تنبئ بـ: أن وجود كل هذه المفارقات، سواء اعتقدت فيها أم لا، لا يخصني بشيء، وليس المقام ها هنا مناسباً للحكم على ذلك، فإن كل ذلك يبقى عاطلاً عن الفعل.

إن الأخطاء الكبرى لنظرية المعرفة كلها إنما ترتد إلى هذه [النقلة] (μετάβασις)، فمن جهة الخطأ الكبير للنفسانية، ومن الجهة الأخرى خطأ النزعتين الأنثروبولوجية والبيولوجية. إن لذلك أثراً عظيم الخطر من قبل أن المعنى الرئيس للمشكل الذي لم يُرفع إلى الوضوح قط في هذه [النقلة] قد ضاع بكليته، وحتى من تمكّنَ من استيضاح هذا المشكل سيكون من العسير عليه حفظ هذا الوضوح فاعلاً باستمرار، إذ سرعان ما يسقط بضعف الفكر في أنماط فكر وحكم طبيعية، وكذا في سائر أوضاع المسألة الخاطئة والمضللة التي تنشأ على أرضها.

الدرس 3

إنجاز الردّ النظري المعرفي: تعطيل كلّ مفارق، ص 79 - غرض البحث: الظاهرة المحضة، ص 80 - مسألة «الصحة الموضوعية» للظاهرات المطلقة، ص 83 - امتناع تقييد المعطيات المفردة؛ المعرفة الفينومينولوجية بوصفها معرفة بالماهية، ص 87 - الدلالة المزدوجة لمفهوم «القبلي»، ص 88.

[43] يتبين بعد هذه الاستقصاءات بكامل الدقة واليقين ما يتيسر لنقد المعرفة أن يستخدمه وما لا يتيسر. إن المفارقة هي بالنسبة إليه لغز من حيث إمكانه فحسب، إلا أن أي مفارق وجوده الفعلي ليس له أن يؤخذ في الحسبان. إنه من البيّن أن دائرة الموضوعات المستخدمة، وكذا المعارف المستخدمة، وتلك التي يحدث لها أن تصدق، وأن تبقى في حِل من أن يشار إليها بالعدم المعرفي النظري، ليس لها أن تنحسر إلى اللاشيء. إنّا قد اجتمعت عندنا دائرة الأفكار كلها، إذ وجود الفكر، أي الظاهرة المعرفية بنفسها أمر خارج عن أي مسألة، في حلّ من لغز المفارقة. إنها وجودات مفترضة أصلاً عند طرح مشكل المعرفة من أجل أن مسألة كيفية ورود المفارق إلى داخل المعرفة لا معنى لها إن نحن صرفنا النظر عن مجرد المفارق، بل عن المعرفة نفسها. وإنه ظاهر كذلك أن الأفكار إنما تعرض دائرة من «المعطيات المحايثة مهما كان تأولنا لمعنى المحايثة». إن النظر المسدّد جهة الظاهرة المحضة لا يكون موضوعه خارجاً عن المعرفة، خارجاً عن «الوعي»، وهو معطى في الآن نفسه على معنى الانعطاء المطلق بالنفس لما هو مرئي محض.

ومع ذلك، فإنّا أحوج ما نكون إلى يقين نلتمسه في «الردّ النظري المعرفي» الذي سننظر أول مرة ها هنا في طبيعته المنهجية عياناً. إننا نحتاج ها هنا إلى الردّ حتى لا تختلط بداهة وجود «الفكر» بالبداهة التي في وجود فكري (meine cogitatio)، [ببداهة] الإنية المفكرة (sum cogitans)... إلخ. إنه من الضروري أن نحذر الخلط الكبير بين «الظاهرة المحضة» على معنى الفينومينولوجيا و«الظاهرة النفسية» موضوع العلم الطبيعي بالنفس. إن نظرت جهة الإدراك الذي [44] أحيا، بوصفي إنساناً مفكراً على المجرى الطبيعي، فإني سرعان ما أتصوره بنحو كأنه ضروري (فهو حدث) متعلق بأناي؛ وهو يوجد ها هنا معيشاً لهذا الشخص الذي يعيشه حالاً له وفعلاً؛ محتوى الإحساس هو هنا معطى على منوال المحتوى إلى هذا الشخص بوصفه ما هو محسوس عنده، وما هو واع به، ومنخرط به في الزمان الموضوعي. إن الإدراك، والفكر بعامة، كما وقع تصوره، إنما هو «حدث نفسي». كذلك وقع تصوره معطى في الزمان الموضوعي، منتسباً إلى الأنا الذي يعيشه، الأنا الذي هو في العالم والذي هو منساق إلى ديمومة زمانه (زمان بالإمكان قيسه بالوسائل الميقاتية التجريبية). إذاً هذه هي الظاهرة مأخوذة على معنى علم الطبيعة الذي نسميه «علم النفس».

تقع الظاهرة التي تؤخذ بهذا المعنى تحت طائلة القانون الذي يجب أن نمتثل إليه في نقد المعرفة، قانون (الإيبوخيه) بإزاء كل ما هو مفارق. إن الأنا بوصفه شخصاً، شيئاً من العالم، والمعيش بوصفه معيشاً لهذا الشخص، منساق ـ ولو كان الأمر على نحو غير محدد تماماً ـ في الزمان الموضوعي: كل ذلك من المفارقات، وهي لا شيء قياساً على نظرية المعرفة. إني لن أحصّل معطى مطلقاً بريئاً من كل مفارقة إلا بردّ قد جعلنا له بعد اسم «الردّ

الفينومينولوجي». إن وضعت الأنا والعالم ومعيش الأنا بما هو كذلك موضع سؤال، فحينئذ يحصل عن مجرد التأمل الحدسي في ما هو معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفيّ أنا، «ظاهرة» هذا التعقل: مثل ذلك ظاهرة «الإدراك المأخوذ بوصفه إدراكي». وبالطبع، فهذه الظاهرة أيضاً بإمكاني بضرب اعتباري طبيعي أن أنسبها إلى أناي مرة أخرى بوضع هذا الأنا على المعنى التجريبي، قائلاً أيضاً: إني أمتلك هذه الظاهرة، إنها لي. في هذه الحال، وحتى أحصّل الظاهرة المحضة يتعين عليّ مرة أخرى أن أضع الأنا والزمان والعالم موضع سؤال حتى استخلص ظاهرة محضة، الفكر المحض. غير أنه بمقدوري أيضاً حينما أدرك أن أرفع النظر إلى الإدراك برؤية محضة، إلى الإدراك نفسه كما هو هنا من دون اعتبار العلاقة بالأنا أو بإلغائها: إن الإدراك حينها، مأخوذاً ومقيداً [بحدود] الرؤية، إدراكٌ مطلق بريء من كل مفارقة، معطى بوصفه ظاهرة محضة بمعنى «الفينومينولوجيا».

[45] «كذلك كل معيش نفسي يناسب على سبيل الردّ الفينومينولوجي معيشاً محضاً يكشف ماهيته المحايثة (من حيث تؤخذ مفردة) بوصفها معطى مطلقاً». كل وضع لـ «فعلية غير محايثة»، لوجود غير منطو في الظاهرة، وإن كان مقصوداً فيها وفي الآن نفسه لوجود غير معطى بالمعنى الثاني، هو معطّل، أي معلّق.

وإن تيسّرت إمكانات لاصطناع تلك الظاهرات موضوعات للبحث، فإنه من البيّن حينها أننا لن نكون الآن في علم النفس، في هذا العلم الطبيعي الذي يقوم بالموْضَعة على نحو مفارق. إذاً لن نبحث في شيء ولن نتحدث عن شيء من الظاهرات النفسية، ولا من بعض الحادثات مما يسمى الفعلية الواقعية (ما دام وجودها موضع سؤال برمته)، وإنما عما هو كائن وصادق، عن شيء كالفعلية

الموضوعية إن كانت كائنة أم لا، عن وضع مثل هذه المفارقات، هل هو عن حق أم لا. إننا حينها سنتحدث عن هذه المعطيات المطلقة، حتى وإن تعلقت تعلقاً قصدياً بفعلية موضوعية، فإن «فعل التعلق» هذا إنما هو ضرب من السمة الثاوية «فيها» في وقت لم يجر فيه أي حكم سابق في أمر «وجود هذه الفعلية أو لا وجودها». كذلك نلقي بالمرساة على شاطئ الفينومينولوجيا التي موضوعاتها موضوعة بوصفها موجودة تماماً كالعلم الذي يضع موضوعات بحثه من حيث هي موجودة، إنما لا يضعها من حيث هي وجودات في أنا في عالم زماني، وإنما من حيث هي معطيات مطلقة مأخوذة بنظر محايث محض: المحايث المحض يتعين تمييزه هنا منذ البداية بواسطة «الردّ الفينومينولوجي»: إني أقصد هذا الذي هنا لا ما يقصده هذا بسبيل مفارقة، وإنما ما هو في ذاته نفسها وكما هو معطى. وبالطبع، فأنحاء القول هذه ليست إلا من قَبَل التورية والكناية حتى نرى أولاً ما يجب رؤيته هنا، أعني الفرق بين أشباه المعطيات التي في الموضوع المفارق والمعطى المطلق للظاهرة نفسها.

إلا أننا الآن أحوج ما نكون إلى خطى جديدة نخطوها وتأملات جديدة حتى يمكن أن ترسخ قدمنا في هذه الأرض الجديدة، ولا ينتهي بنا المطاف إلى الغرق على شاطئها. هذا الشاطئ كله صخور [46] تخيّم عليه سحب مظلمة تعصف به رياح الشك. إن ما قلناه حتى هذا الحد يتعلق بالظاهرات كلها ولو أن ما يهمنا إنما هي الظاهرات المعرفية فحسب لأغراض نقد المعرفة. ومع ذلك، فإن ما نحن مقدمون على عرضه الآن يمكن أخذه في الاعتبار بالنسبة إلى كافة الظاهرات من أجل أنه يصدق عليها، بتغيير ما يلزم تغييره، صدقاً كلياً.

إن مطلوبنا الذي هو نقد المعرفة يفضي بنا إلى أرض صلبة من المعطيات التي صارت بحوزتنا، والتي يظهر أننا محتاجون إلى

استخدامها أيما احتياج: لإقامة ماهية المعرفة يجب عليّ أن أحوز المعرفة بكافة هيئاتها المطلوبة «بما هي معطى» على نحو لا يكون فيه هذا الانعطاء منطوياً في نفسه على شيء من الإشكال مما في المعرفة المتداولة مهما كانت المعطيات التي يبدو أنه يجود بها.

إنّا واثقون مما حصلنا أي حقلاً من المعرفة المحضة بمقدورنا الآن أن ندرسه وأن نقيم علماً بالظاهرات المحضة **فينومينولوجيا**. أليس من المسلّم به أن [هذا العلم] سيشكل قاعدة لفضّ المشكلات التي نتحرك على أثرها؟ ولكنه من البيّن أني لا أستطيع أن أرفع ماهية المعرفة إلى [رتبة] الوضوح إلا إذا نظرت إليها بنفسي وكانت في هذا النظر معطاة بنفسها كما هي. يجب عليّ أن أدرسها على نحو محايث وحدسي صرف كما هي في الظاهرة المحضة، في «الوعي المحض»: مفارقتها ستكون موضع إشكال؛ ووجود الموضوع الذي تتعلق به، بقدر كونها من قبَل المفارقة، غير معطى إليّ، فالسؤال إنما هو في معرفة كيف يمكن لهذا الموضوع مع ذلك كله أن يوضع وما هو، أو ما يمكن أن يكون معناه إذا توجب على هذا الوضع أن يكون ممكناً؟ من جهة أخرى، فإن هذه العلاقة بالمفارق، حتى وإن شككت في وجوده وفي صدقه، هي مع ذلك شيء يمكن أخذه في الظاهرة المحضة. إنه ظاهرٌ أن أمر التعلق بالمفارق (Das Sich-auf-Transzendentes-beziehen) قصده على هذا النحو أو ذاك إنما هو من الصفات الذاتية للظاهرة. ولعله يبدو أنّ علماً فقط بالأفكار المطلقة هو أمر مطلوب. أنّى لي أن أدرس، حيث يتوجب عليّ أن أفسخ الانعطاء السابق للمفارق المقصود، لا فقط «معنى» هذا المقصد المتجه إلى خارج نفسه، وإنما كذلك «الصدق» الممكن بالإضافة إلى هذا المعنى أو معنى هذا الصدق، إن لم يكن ذلك هنا حيث هذا المعنى قد أُعطي بإطلاق، وحيث في الظاهرة المحضة [47]

للعلاقة وللإثبات وللتحقيق يُقبل معنى الصدق بنفسه على الانعطاء المطلق.

والحق أن شكاً سرعان ما يراودنا ها هنا. أليس ثمة أيضاً شيء آخر شأنه أن يضاف إلى ما سبق، ألا يجر انعطاء الصدق معه انعطاء الموضوع الذي لن يكون فضلاً عن ذلك انعطاء الفكر، اللهم إلا إذا كان شيء من ذلك مفارقة حاملة للصدق؟ ومهما يكن من أمر، فإن علماً بالظاهرات المطلقة، من حيث هي أفكار، هو أول ما نحتاج إليه، إذ له على الأقل أن يعطي أهم عناصر الحلّ.

إن المطلوب إذاً هو فينومينولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينومينولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهية الظاهرات المعرفية المحضة. إنّ الانتظارات واعدة ولكن كيف للفينومينولوجيا أن تبدأ مع ذلك؛ كيف لها أن تكون ممكنة؟ إني مضطرّ إلى أن أطلق أحكاماً هي بالطبع أحكام صادقة موضوعياً، وأن أحصّل بالظاهرات المحضة معرفة علمية. ولكن أليس كل علم مفض إلى إقامة موضوعية موجودة في ذاتها، وإذاً إلى مفارقة؟ إنّ ما أقيم على منوال علمي إنما هو شيء ما موجود، موجود في ذاته يصدق بمجرد كونه موجوداً سواء وضعتُه موجوداً في المعرفة أم لم أضعه. أليس من ماهية العلم أن يقتضي لازماً له موضوعية ما هو معروف فيه ومؤسس تأسيساً علميّاً؟ وما كان مؤسساً على منوال علمي، أليس خليقاً بصدق كلي؟ بم يتعلق الأمر في هذا المقام؟ إننا نتحرك في حقل من الظاهرات المحضة. ولكني لم أتحدث عن «حقل»؛ إن الأمر أقرب ما يكون إلى «سيل هيراقليطيّ» من الظاهرات. أيُّ أقوال يمكنني أن أنطق بها ها هنا؟ إنه بإمكاني من دون شك أن أقول ناظراً: هو ذا (dies da)، إنه موجود بلا ريب، بل إني أجازف بالقول إن هذه الظاهرة تنطوي على هذا كجزء منها أو أنها متصلة به، أنها تنساب

عبر هذا [الذي أشرنا إليه]. . . إلخ.

من البين أن لا شيء من ذلك عندما يتعلق الأمر **بالصحة «الموضوعية»** لهذه الأحكام، من أجل أنها غير ذات «معنى موضوعي» أصلاً، إذ إن لها فقط مجرد **حقيقة «ذاتية»**. ونحن لا نريد ها هنا أن نفحص هذه الأحكام إن كانت بالفعل، وعلى قدر ادعائها أن تكون حقيقية «ذاتياً»، لا تملك أيضاً على نحو من الأنحاء موضوعية تختص بها. وإنه من البيّن للناظر من قبل ولأول مرة أن هذه الموضوعية التي كرامتها في الوجود أرفع منزلة، والتي وضعتها الأحكام الطبيعية العامية في الصدارة، والتي رفعتها الأحكام الصادقة [48] للعلوم الدقيقة إلى رتبة من الكمال لا نظير لها، ليس لها من أثر هنا إطلاقاً. إنّا لا ننسب إلى أحكام مثل هو ذا موجود. . . إلخ، تلك التي نرفعها إلى نطاق حدسي صرف، أي قيمة ذات بال.

وأنتم تذكرون ها هنا التمييز الكانطي الشهير بين «أحكام الإدراك» و«أحكام التجربة»، فالقرابة بيّنة. غير أن كانط من جهة أخرى، وقد كان مفتقداً لمفهوم الفينومينولوجيا والردّ الفينومينولوجي، غير قادر على التحرر من النزعتين النفسانية والإنسيّة، لم يتيسر له أن يبلغ القصد الأخير لتمييز هو ها هنا من الضرورة بمكان. وعندنا، فالأمر لا يتعلق بمجرد أحكام صادقة صدقاً ذاتياً فحسب، والتي هي محدودة في صدقها بحدود الذات التجريبية، ولا بأحكام صادقة صدقاً موضوعياً، أي صادقة، بالإضافة إلى أي ذات بعامة: ذلك أننا قد عطلنا الذات التجريبية، وأما التصور المتعالي، الوعي بعامة، فإنه سيتخذ عندنا في حينه معنى مختلفاً تماماً لا أسرار فيه.

لنعد إلى المسار الرئيس لما كنا بسبيله. إن الأحكام الفينومينولوجية بما هي أحكام مفردة ليس لنا منها فائدة تذكر. ولكن ما السبيل إلى تحصيل أحكام ذات صدق علميّ؟ إن لفظة «علمي»

سرعان ما وضعتنا في إحراج. إن السؤال الذي نطرحه: أليست الموضوعية هي التي تحمل معها «المفارقة» التي تحمل معها الشك؟ إن ما يجب علينا أن تدلّ عليه هو إن كانت ممكنة، وكيف ذلك؟ بواسطة «الردّ الفينومينولوجي» نقصي الافتراضات المفارقة من قبل أن المفارقة واقعة في الإشكال من جهة صدقها الممكن ومن جهة معناها. ولكن ألا تزال التقريرات العلمية والتقريرات المفارقة لنظرية المعرفة نفسها أمراً ممكناً؟ أليس من المسلّم به أنه قبل تأسيس إمكان المفارقة ليس مقبولاً أي تقرير مفارق من نظرية المعرفة نفسها؟ ولكن إن كان الإيبوخيه النظري المعرفي يطلب ـ كما يبدو عليه الحال ـ ألا نقبل صدق أي مفارقة قبل أن يتأسس إمكانها، وإن كان تأسيس إمكان المفارقة نفسها تأسيساً على الشاكلة الموضوعية يقتضي أوضاعاً مفارقة، إذن يبدو هنا أن ثمة دوراً يمتنع معه إمكان الفينومينولوجيا [49] وإمكان نظرية المعرفة؛ لكأن جهودنا كلها التي بذلناها إلى هذا الحدّ هي بغير طائل.

لا يجوز أن يهن العزم منا في إمكان فينومينولوجيا وما يلزم عن ذلك بوضوح من نقد للمعرفة. إننا الآن محتاجون إلى خطوة تقطع عنا هذا الدور المغلط. ونحن بالأساس قد قطعناه عندما ميّزنا بين ضربي المفارقة والمحايثة. وأنتم تذكرون أن ديكارت قد تساءل، بعدما تمكن من إقامة بداهة الفكر (وبالأحرى «أفكر إذن أنا موجود» (cogito ergo sum) مما لم نبادر إلى استئنافه): ما الذي يضمن لي هذه المعطيات الأساسية؟ فعلاً إنه الإدراك الواضح والبيّن (clara et distincta perceptio). إنه من النافل أن أقول إنا قد أخذنا الأشياء ها هنا أصلاً على منوال أكثر محوضة وأعمق من ديكارت، وأن البداهة أيضاً، الإدراك الواضح والبيّن، قد أخذت عندنا وفهمت على نحو أكثر محوضة. ونحن بإمكاننا الآن أن نخطو مع ديكارت (بتغيير ما

يلزم تغييره) الخطوة التالية: إن كل ما أُعطي بإدراك واضح وبيّن كما هو حال الفكر المفرد إنما هو أمر بإمكاننا استحقاقه. وفعلاً، فهذا يطرح، إن نحن ذكرنا التأملين الثالث والرابع، أدلة [حول وجود] الله، استدعاء [الخير الإلهي] (veracitas dei)... إلخ، وأشياء لا نفع منها. ليكن، إنما يجب أن نكون شُكّاكاً، أو بالأحرى نقاداً.

لقد تبيّنا أن انعطاء الفكر المحض هو انعطاء مطلق، وأن انعطاء الشيء الخارجي في الإدراك الخارجي، حتى وإن كان يدّعي إعطاء وجود الشيء نفسه، ليس كذلك. إن مفارقة الشيء تقتضي أن نضعها موضع سؤال، إذ نحن لا نفهم كيف يمكن للإدراك أن يبلغ المفارق، في حين أننا نفهم كيف يمكن للإدراك أن يبلغ المحايث على شاكلة إدراك تأملي ومحايث محض، [إدراك] مردود. لِمَ إذاً نحن قادرون على فهمه؟ ذلك أننا نرى مباشرة ونأخذ مباشرة ما نقصد رؤيته وأخذه؛ أن نشهد ظهوراً أمام ناظرينا يقصد شيئاً ليس هو بنفسه معطى لديه، وأن نرتاب في وجوده وكيف يجب أن نفهم أمر وجوده وأمر معناه. غير أن نظراً ليس له أن يقصد قطعاً شيئاً غير ما أخذ بالرؤية، وحيث هنا محل السؤال والريبة، هو أمر لا [50] معنى له أبداً. وفي الأصل، فإن هذا لا يعني تبعاً لذلك شيئاً آخر: إن رؤية وأخذ ما هو معطى بنفسه، على قدر تعلق الأمر برؤية فعلية وبانعطاء بالنفس فعلي، بالمعنى الأدق للكلمة، لا بانعطاء آخر شأنه أن يقصد شيئاً غير معطى، إنما هي من الأمور القصوى. إنه «التسليم المطلق بالبداهة»؛ أما اللامسلّم به، المشكل، بل ربما السرّي فهو ثاوٍ في القصد المفارق، أي في القصد وفي الاعتقاد، ويجوز كذلك في البرهان المعقّد على شيء غير معطى؛ وحتى في هذه الحال لا فائدة ترجى من رصد معطى مطلق، انعطاء القصد، بل الاعتقاد نفسه: إذ يكفي أن نتأمل حتى نجده قبالتنا. غير أن ما

أُعطى على هذا النحو ليس هو الأمر المقصود.

ولكن كيف للتسليم المطلق بالبداهة، للانعطاء المطلق الحضوري، أن يتوفّر فقط عند المعيش المفرد وعند لحاظه وأجزائه المفردة، أعني فقط حين يتعلق الأمر بوضع حدسي لـ «مشار إليه»؟ أليس ثمة وضع حدسي لمعطيات أخرى بما هي معطيات مطلقة تلك التي تخص مثلاً الكليات على نحو يُقبل فيه الموضوع الكلي على الرؤية ويترقى إلى رتبة الانعطاء البديهي الذي وضعُه موضع شك هو التهافت بعينه؟

إن معرفة إلى أي حدّ يبدو فيه تقييد المعطيات الفينومينولوجية المفردة للفكر غريباً أمر قد بان أصلاً من كون كل الاعتبار المتعلق بالبداهة الذي أجريناه استعانة بديكارت، والذي تم بوضوح وبداهة مطلقين، سيكون بغير قيمة تذكر، الأمر الذي يعني أنه في الحالة الخاصة لفكر، كالشعور مثلاً نحن بصدد عيشه، قد يجوز القول: إنه معطى، إنما لن نجازف مهما كانت الأحوال بالقضية الأعم: «إنّ انعطاء ظاهرة مردودة بعامة هو مطلق وواثق الوجود».

كل ذلك فقط لوضعنا على الطريق. إن ما هو في كل الأحوال ظاهر أن إمكان نقد المعرفة مقيّد بتبيان معطيات أخرى مطلقة غير الأفكار المردودة. إنه إن أمعنّا النظر وجدنا أننا قد تجاوزناها أصلاً بالأحكام الحملية التي نؤلفها حولها. ونحن فاعلون ذلك أصلاً حين نقول: ظاهرة الحكم هذه قائمة على أساس ظاهرة التمثل هذه أو تلك. هذه الظاهرة الإدراكية تنطوي على هذه اللحاظ أو تلك، لحاظ [51] ألوان. . .إلخ، بل حتى إن افترضنا أنّا ننطق بهذه الأقاويل بمقايسة صرفة مع معطيات الفكر، فإنا نجتاز فعلاً مجرد الأفكار مع الأشكال المنطقية التي تدخل في العبارة اللغوية. ثمة هنا فائض ليس له أن يكون مجرد تجميع لأفكار جديدة، بل حتى إن أضيفت أفكار

جديدة، مع الفكر الحملي، إلى تلك التي ألّفنا حولها أقاويل، فإنه من البيّن أنها غير وضع الأمر الحملي أو موضوع القول.

إن الأيسر تحصيلاً على الأقل عند من هو قادر على أن يتخذ له من النظر المحض مقاماً ويستبعد ما كان في الطبع من بادئ الرأي، إنما هي المعرفة التي تفيد أنه لا الموضوعات المفردة فحسب، وإنما كذلك «العموميات والموضوعات العامة وأوضاع الأمور العامة التي بإمكانها أن تبلغ مطلق الانعطاء بالنفس». إن لهذه المعرفة دلالة حاسمة من أجل إمكان الفينومينولوجيا. ذلك أن السمة الفارقة للفينومينولوجيا أنها تحليل للماهية وبحث في الماهية في نطاق اعتبار نظري محض، وفي نطاق انعطاء بالنفس مطلق. تلك هي صفتها الضرورية؛ فهي تعتزم أن تكون علماً ومنهجاً يبيّن الممكنات، ممكنات المعرفة، ممكنات التقويم، ويبيّنها انطلاقاً من أسس الماهية التي لها؛ إنما هي ممكنات مشكلة عموماً ومباحث [الفينومينولوجيا] هي تبعاً لذلك مباحث عامة في الماهية. إن تحليل الماهية هو تحليل بحسب الجنس، والمعرفة بالماهية تتعلق بالماهية، بالماهيات، بالموضوعات العامة. وفي هذا المقام يكون للحديث عن القبلي منزله الحق. ما الذي تعنيه المعرفة القبلية، إن نحن حذفنا على الأقل مفهومات القبلي التي شوّهتها التجريبية، غير معرفة متعلقة بماهيات جنسية محضة تستمد صدقها خالصاً من الماهية؟

وفي كل الأحوال، فهذا مفهوم شرعي للقبلي، ونحن نستطيع أن نحصل على غيره إن وضعنا تحت هذه العبارة كل المفهومات التي إن أُخذت بوصفها مقولات كانت لها دلالة مبدئية بالمعنى الحصري، فضلاً عن قوانين الماهية التي أساسها قائم على هذه المفهومات.

[52] إن احتفظنا بالمفهوم الأول للقبلي كانت الفينومينولوجيا مختصة

بالقبلي الذي في دائرة الأصول والمعطيات المطلقة، بالأنواع التي تُلتمس في حدس جنسي وبأوضاع أمور قبلية تتقوّم على قاعدة هذه الأنواع، ومن حيث هي مرئية على نحو مباشر. في مسار نقد العقل لا النظري فحسب، وإنما كذلك العملي، وكل عقل كائناً ما كان، فإن المطلوب الأول هو طبعاً القبلي الذي بالمعنى الثاني، في الأمر إقامة الأشكال وأوضاع الأمور المبدئية التي يمكن أن تُعطى بأنفسها، وبواسطة هذه المعطيات المطلقة تحقيق ما يتعلق منها وما هو مستحق لدلالة مبدئية، تقويماً وحداً بالتقويم من مفهومات وقوانين المنطق والأخلاق ونظرية القيم.

الدرس 4

توسيع دائرة البحث بواسطة القصدية، ص 93 ـ انعطاء الكلي بنفسه؛ المنهج الفلسفي للتحليل الماهوي، ص 94 ـ نقد النظرية الشعورية للبداهة؛ البداهة بوصفها انعطاءً بالنفس، ص 97 ـ عدم التقيّد بدائرة المحايثة الفعلية؛ غرض كل انعطاء بالنفس، ص 99.

[55] إن نحن وقفنا على مجرد فينومينولوجيا المعرفة، فإن الأمر سيتعلق حينها بـ «ماهية المعرفة» التي تقبل بسبيل مباشرة أن تتبين حضورياً، أي أنه باتباع الرؤية والتقيد بنطاق الردّ والانعطاء بالنفس الفينومينولوجيين يجري الأمر على إظهار وتمييز تحليلي للضروب المتنوعة للظاهرات الذي يتضمنها عنوان «المعرفة» بنحو شديد العمومية. إن السؤال يختص ساعتها بمعرفة ما يوجد فيها على سبيل جوهري، وما يقوم عليها أساسه، وإلى أي فاعلات يستند قيامها، وأي إمكانات لاصطناع مركبات، على نحو جوهري ومحايث محض، هي مؤسسة لها، وعموماً من أي علائق جنسية يكون مصدرها؟

والأمر لا يخص فقط ما هو محايث بالفعل، إنما أيضاً ما هو «محايث بالمعنى القصدي». إن المعيشات المعرفية تنطوي، بحسب طبيعتها، على قصد (intentio)، أي أنها تقصد شيئاً ما وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع. إن فعل التعلق بموضوع هو شيء منها، في حين أن الموضوع ليس كذلك، بل الموضوع بإمكانه أن يظهر، وأن يكون له في ظهوره نحوٌ من الانعطاء، في حين أنه غير حال مع

ذلك في الظاهرة المعرفيّة فعلاً (reell)، ولا هو موجود بأي نحو بوصفه فكراً. إن إيضاح ماهية المعرفة ورفع تساوقات الماهية التي تنتمي إليها إلى [رتبة] الانعطاء بالنفس إنما يدل على سير البحث في اتجاه مضاعف وعلى توجيه الفحص في هذه العلاقة التي تنتمي إلى ماهية المعرفة. ها هنا تكمن الألغاز والأسرار وسائر المشكلات الخاصة بالمعنى الأخير لموضوع المعرفة، بما في ذلك صدقها وعدم صدقها إن كانت هذه المعرفة حاكمة، ومطابقتها إن كانت معرفة بديهية. . . إلخ.

وظاهر في كل الأحوال أن هذا البحث كله حول الماهية إنما هو في الحقيقة بحث جنسي. إن الظاهرة المعرفية المفردة التي تَرِدُ إلى سيل الوعي وتختفي منه، ليست موضوعاً لتقرير فينومينولوجي. [56] ذلك أن «منابع المعرفة» هي مطلوب البحث، وهي الأصول التي يتعين أخذها بحسب الجنس، إنها المعطيات المطلقة الجنسية التي تقدم المقاييس الأساسية العامة التي يقاس عليها كل معنى، وتبعاً لذلك كل حق للفكر المبهم والتي تتوسل لحل كل الألغاز التي تثيرها في علاقتها بموضوعها.

ولكن هل يمكن لـ «العمومية» فعلاً وللماهيات العامة وما ينتمي إليها من أوضاع أمور عامة أن تقبل على الانعطاء بالنفس كما هو شأن الفكر؟ ألا يفارق العام بما هو كذلك المعرفة؟ إن المعرفة العامة بوصفها ظاهرة مطلقة هي معطاة حقاً؛ بيد أنه لا طائل من بحثنا عن الموضوع العام فيها من أجل أنه يجب عليه أن يكون ما هو بالمعنى الأكثر حصراً، أي هو نفسه في معارف ممكنة متعددة لها محتوى محايث شبيه.

وبالطبع، فالجواب عندنا، ما كان من قبل: إن هذه المفارقة لها يقيناً نسبة إلى العام. إن كل جزء فعلي من ظاهرة المعرفة، من

هذا الكيان الفينومينولوجي المفرد، هو كيان مفرد أيضاً، وكذلك العام وهو غير مشارك للمفرد ليس له أن يكون منضماً بالفعل إلى وعي العمومية. غير أن اعتبار «هذه» المفارقة عائقاً ليست إلا شيئاً من سابق الحكم مأتاه تصور غير ملائم للمعرفة، تصور لا ينهل من المنبع نفسه. ذلك أن ما يتعين رفعه إلى الوضوح هو الأمر التالي: إنه إن كانت الظاهرة المطلقة، الفكر المردود مما يصدق عندنا على شاكلة الانعطاء بالنفس إطلاقاً، فذلك لا لأنها من قبَل المفرد، إنما لأنها تطلع على نحو حدسي محض، وإثر الردّ الفينومينولوجي «من حيث هي بالذات انعطاء مطلق بالنفس»، إلا أنه بإمكاننا أيضاً أن نجد على منوال حدسي محض العمومية بوصفها بـ «الضبط» هذا المعطى المطلق.

أليس الأمر هكذا فعلاً؟ إذن لننظر في أحوال يكون فيها العام معطى، أعني أحوالاً يتكون فيها وعي محايث محض بالعمومية على قاعدة وجود مفرد منظور ومعطى بنفسه. إني مالك لحدس مفرد أو لحدوس كثيرة مفردة للون الأحمر، متمسك بالمحايثة المحضة، حريص على الردّ الفينومينولوجي. أنتزع من الأحمر ما يدل عليه بنحو آخر، ما يعتبر مُتصوّراً بنحو مفارق شيئاً كأحمر النشافة على طاولتي وغير ذلك؛ الآن أنجز بنحو حدسي محض «معنى» فكرة الأحمر بعامة، الأحمر بحسب النوع (in specie)، أي «الكلي المُثبَت» الذي تحصّله الرؤية من هذا أو ذاك؛ إن المفرد ليس مقصوداً الآن بما هو كذلك، لا هذا ولا ذاك، إنما الأحمر بعامة. والحق أنه إن امتثلنا إلى منوال الرؤية المحضة، هل من المعقول أن يتبقى شيء من الشك في ما يكون الأحمر بعامة وما هو المقصود بمثل هذه اللفظة، وما يكون من أمر ذلك من جهة ماهيته؟ وفعلاً، فنحن نراه ها هنا، ونحن نقصد هذا الذي ها هنا، جنس الأحمر [57]

هذا. هل سيكون بمستطاع إله، عقل لامتناهٍ، أن يحوز قدراً أكبر من ماهية الأحمر، اللهم إلا إذا كان يحدس بها حدساً جنسياً؟

إن أُعطينا الآن نوعين من الأحمر، فارقان في الأحمر، أليس بإمكاننا أن نقضي أن هذا وذاك يشبه أحدهما الآخر، لا الظاهرات المفردة الفردية من الأحمر، وإنما الأنواع والفوارق بما هي كذلك؛ أليست علاقة التشابه ها هنا معطى مطلقاً جنسياً؟

كذلك هذا المعطى أيضاً محايث محض، لا محايث بالمعنى الفاسد، أي الذي يقف عند دائرة الوعي الشخصي. أما في ما يختص بأفعال التجريد عند الذات النفسية وبالشروط النفسية التي تنجَز في نطاقها، فلا يدخل ذلك في حسباننا. إنما الأمر يختص بالماهية الجنسية أو بمعنى الأحمر وانعطائه انعطاءً حضورياً جنسياً.

غير أنه، وإن كان لا معنى للشك والتساؤل أيضاً عما يمكن أن تكون ماهية الأحمر، أو ما يمكن أن يكون معنى الأحمر حين نراه ونأخذه بحسب الضرب الذي يخصه، وقد رأيناه وأخذناه كذلك حين قصدنا لفظة الأحمر، فكذلك لا معنى، في ما يتعلق بماهية المعرفة وبالهيئة الرئيسية للمعرفة، للشك يعرض لمعناها في وقت، والحال أن الأمر يجري على نحو اعتبار حدسي محض مَثليّ داخل دائرة الرد الفينومينولوجية، تكون فيه الظاهرات النموذجية المطلوبة أمام ناظرينا ويكون فيه النوع معطى لنا. سوى أن المعرفة ليست بالطبع شيئاً بسيطاً كبساطة الأحمر، أشكالها المتعددة والأنواع التي لها يجب أن تميَّز، وعلاقات الماهية التي بعضها بين بعض يجب أن تُفحص كذلك. إن فهم المعرفة إنما هو رفعُ «التساوقات الغائية» للمعرفة إلى الإيضاح الجنسي، وهي التي تُردّ إلى بضع علاقات ماهوية بين [58] مختلف الضروب الماهوية للأشكال العقلية، الأمر الذي يقتضي أيضاً تبييناً أقصى للمبادئ التي تنتظم، بما هي شرائط مثالية داخلة في

إمكان الموضوعية العلمية، كل إجراء علمي تجريبي كونها معايير له. إن كامل البحث حول تبيين المبادئ إنما يتحرك برمته في دائرة الماهية التي تتقوّم في ما يخصها على القاعدة الدنيا للظاهرات المفردة التي يوفرها الردّ الفينومينولوجي.

إن التحليل في كل خطوة هو تحليل للماهية وفحص لأوضاع أمور مُقوَّمة بحسب الجنس وبحسب حدس بلا واسطة. كذلك البحث برمته بحث قبلي؛ وبالطبع فهو ليس قبلياً على معنى الاستنتاج الرياضي. وإن ما يفرق بينه وبين العلوم القبلية المموضِعة هو المنهج والغرض. إن «الفينومينولوجيا تجري على التبيين الحدسي، على تحديد المعنى وعلى تمييزه». إنها تقارن وتميز، تصل وتعقد العلاقة، تقسم إلى أجزاء أو تفصل اللحاظ. كل ذلك في نطاق حدسي محض. إنها لا تُنظّر ولا تتبع المنوال الرياضي، لكونها لا تصطنع التفسيرات على شاكلة النظرية الاستنتاجية. ما دام الأمر عندها متمثلاً في تبيين المفهومات الأساسية والقضايا الأساسية مأخوذة بوصفها مبادئ تتحكم بإمكان العلم الممَوْضع (ولكن أيضاً في أخذ مفهوماتها الأساسية ومبادئها موضوعاً لتبيين تأملي)، فإن ختامها هو بدء العلم المموضع. بذلك هي علم بمعنى مختلف تماماً، وبمهمات مختلفة تماماً، وبمناهج مختلفة تماماً. «إن اتخاذ مجرى حدسي مَثَلي في أضيق [حدود] الردّ الفينومينولوجي إنما هو خاصتها فحسب، إنه المنهج الفلسفي بخاصة على قدر كونه منتسباً أساساً إلى معنى نقد المعرفة غير منفصل عموماً عن نقد العقل» (بما في ذلك أيضاً العقل المعياري والعملي). إلا أن ما يسمى أيضاً، فضلاً عن نقد المعرفة، فلسفة بالمعنى الأصل، يجب له أن يُنسب إلى هذا النقد بكليته: كذلك ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا حياة الروح [59] بأكملها، وكذا الميتافيزيقا بعامة مأخوذة بالمعنى الأوسع.

ونحن نتحدث بصدد ضرب الرؤية هذا عن «البداهة»، وبالفعل فإن العارفين بالمفهوم المتين للبداهة الذين يضبطونه بحسب الماهية، إنما يضعون نصب أعينهم منعاً مثل هذه الحادثات. إن رأس الأمر أنَّا لا ننفك عن ملاحظة أن البداهة إنما هي هذا الوعي الذي ليس بوسعه فعلاً إلا أن يرى وأن يأخذ بنحو مباشر ومطابق عيناً، وأن الأمر لا يتعلق بشيء سوى بانعطاء بالنفس مطابق. إن أصحاب نظرية المعرفة من غلاة التجريبيين الذين طالما تحدثوا عن قيمة البحث عن الأصل، والذين هم أبعد ما يكونون عن الأصول الحقيقية كغلاة العقلانيين، إنما يريدون جرنا إلى الاعتقاد أن كل الفرق بين الأحكام البديهية والأحكام غير البديهية إنما يكمن في شعور ما تتميز به الأولى. ولكن ما الذي يمكن للشعور إفهامنا إياه ها هنا؟ ما الذي بوسعه فعله؟ لعله سيضطر أن يصرخ فينا: مكانكم! هي ذي الحقيقة؟ إذن لم يتوجب علينا الاعتقاد فيه، وهذا الاعتقاد هل يحمل قرينة شعورية؟ ولماذا حكمٌ على شاكلة: 2 ضارب 2 يساوي 5 لا ينطوي على هذه القرينة الشعورية وما علة ذلك؟ كيف وصلنا أصلاً إلى هذا المذهب لقرينة تفيض شعوراً؟ حسناً لنقل: إن الحكم نفسه بالمعنى المنطقي ومثاله أن الحكم 2 ضارب 2 يساوي 4 يمكن حيناً أن يكون بديهياً عندي وحيناً غير بديهي، ومفهوم 4 نفسه يمكن أن يكون عندي حيناً معطى في البداهة حضورياً، وحيناً آخر بمجرد تمثل رمزي. كذلك من جهة المحتوى نحصل في الحالتين على الظاهرة نفسها، إلا أن الأمر في إحدى الحالات هو فضلُ قيمة، صفة تسبغ القيمة، شعوراً تفضيلياً. ألست حقاً في كلتا الحالتين أمام الشيء نفسه مرة بشعور يضاف إليه ومرة من دونه؟ وإن أمعنّا النظر إلى الظاهرات، فسرعان ما سنلمح أننا بالفعل غير معنيين بالظاهرة نفسها في الحالتين، بل بظاهرتين مختلفتين بالجوهر لهما فقط شيء واحد جامع بينهما. حين أرى أن 2 ضارب 2 يساوي 4، وحين أنطق بذلك

على شاكلة حكم رمزي فضفاض، فإني أقصد الشيء نفسه، ولكني حين أقصد الشيء نفسه، فإن ذلك لا يعني أني أمتلك الظاهرة نفسها. إن قوام الأمر مختلف في الحالتين، إذ إني أرى في الحالة الأولى وفي هذه الرؤية يكون وضع الأمر نفسه معطى، وفي الحالة الأخرى يكون لي مقصد رمزي. لي الحدس في الأولى، وقصد فارغ في الثانية.

[60] إذن هل يكمن الفرق في كون الأمر المشترك، المعنى «نفسه»، حاضراً في الحالتين، مرة بقرينة شعورية ومرة من دونها؟ لننظر في الظاهرات نفسها بدلاً من الحديث عنها والبناء من أعلى، ولنأخذ مثلاً أبسط على ذلك: حينما عرض لي مرة أن أحدس بالأحمر حدساً حياً، ومرة أخرى أن أفكر بأمره بقصد رمزي فارغ، فهل في الحالتين ظاهرة الأحمر هي الحاضرة بالفعل، إنما مرة بالشعور، ومرة أخرى بغير شعور؟

حسبنا أن نحتمل عناء النظر في الظاهرات حتى نقرّ باختلافها كلها لا يجمع بينها سوى صفة بإمكاننا تعيينها في كلتا الحالتين، تلك التي نطلق عليها اسم «المعنى». إلا أنه إن كان الاختلاف قائماً في الظاهرات نفسها، فهل سنحتاج إلى الشعور للتمييز بينها؟ أليس الفرق كامناً بالذات في أننا في الحالة الأولى حائزون على انعطاء الأحمر بنفسه، وعلى انعطاء الأعداد بنفسها، وعلى العلاقة الجنسية للتكافؤ بين الأعداد، أو بعبارة ذاتية على أخذ وحيازة ذاتية لهذه الأمور بعينها بنحو حضوري مطابق، وفي الحالة الأخرى على مجرد مقصد لهذه الأمور؟ إنه ليس لدينا نحو هذه البداهة التي تفيض شعوراً أي شعور ودّي. إنه ليس بإمكانها امتلاك أي حق إلا إذا ما أقامت على نفسها الدليل على نحو حدسي محض، وكان هذا الحدس المحض دالاً على ما ننسبه «نحن» إليه وهو مناقض له.

بإمكاننا الآن أن نقول أيضاً اعتماداً على مفهوم البداهة: إن لنا حول وجود الفكر بداهة، ومن قِبَل أنّ لنا هذه البداهة، فإنها لا تنطوي على أي لغز، ولا سيما لغز المفارقة، وهي صادقة عندنا كشيء لا مساءلة فيه يجوز لنا أن نمتلكه. وليس لدينا بداهة العام، فإن «الموضوعات وأوضاع الأمور العامة» تتأتى عندنا إلى الانعطاء بنفسها، وتبعاً لذلك هي بالمعنى نفسه معطاة من دون إشكال، بل إنها بالمعنى الأدق معطاة بنفسها على نحو مطابق.

يحصل عن ذلك أن الردّ الفينومينولوجي لا يعني أبداً تقييداً للبحث بدائرة المحايثة الفعلية، بدائرة ما هو مندمج بالفعل في «الذا» (Dies) المطلق الذي للفكر؛ إنه لا يعني قطعاً تقيّداً بدائرة الفكر، وإنما تقيّداً بدائرة «المعطيات الذاتية المحضة»، بدائرة ما ليس فقط مقولاً ولامقصوداً، ولا بدائرة ما هو مُدرَكٌ، وإنما بدائرة ما هو [61] معطى أيضاً، وما هو معطى بنفسه بالمعنى الأدق، بالمعنى الذي قُصد عليه تحديداً، حتى إنه لا شيء من المقصود قد بقي غير معطى. وباختصار تقيّدٌ بدائرة البداهة المحضة بشرط أن نحمل هذه العبارة على معنى دقيق يقصي أصلاً «البداهة غير المباشرة» وقبل كل شيء كل بداهة ضعُف معناها.

إن الانعطاء المطلق هو الحدّ الأقصى. وبالطبع، هل يتيسر لنا أن نقول وأن يتأكد لدينا تحصيل شيء ما هو معطى مطلقاً من دون أن يكون الحال كذلك في الحقيقة. كذلك الانعطاء المطلق أيضاً بإمكانه أن يقال على نحو فضفاض، أو أن يكون معطى على نحو مطلق. وكما أني أقدر أن أرى ظاهرة الأحمر أو أن أتحدث عنها فحسب من دون أن أراها، كذلك أقدر أن أتحدث عن رؤية الأحمر أو خلاف ذلك أن أجعل من رؤية الأحمر أمراً مرئياً أو أن آخذ الأحمر بعينه [أخذاً] حضورياً. وأما إلغاء الانعطاء بالنفس عموماً،

فهو من جهة أخرى إلغاء لكل معيار نهائي، ولكل مقياس أساسي يعطي المعنى في المعرفة. وفي هذه الحال سنكون مضطرين أيضاً أن نعتبر كل شيء من قبَل الوهم، وأن نعتبر الوهم وهماً بما هو كذلك بوقوعنا في سبيل التهافت، فننساق عموماً إلى تهافت الريبيّة. ومع ذلك، فإنه من البيّن أن أقدر الناس على الاستدلال ضد الريبيّ إنما هو فقط ذلك القادر على «البصر» بالحجج، ذلك الذي يتيح المعنى إلى الإبصار، إلى الرؤية وإلى البداهة. من كان غير مبصر أو غير واجد في نفسه عزماً على ذلك، من كان يتحدث، بل يستدلّ ولا ينقطع عن أن يدّعي لنفسه كل المتناقضات، ثم ينكر ذلك في الوقت نفسه، ليس بمقدورنا أن نبتدئ معه. إنا لسنا نقدر أن نجيب: «من البيّن» أن الأمر كذلك، إنه يلغي وجود شيء «بيّن» كأني بغير المبصر مصرّ على إنكار البصر؛ بل أكثر من ذلك، كأني بالمبصر مصرّ على أن ينكر أنه يرى وعلى إنكار وجود البصر. كيف لنا بإقناعه إن افترضنا أنه لا معنى بحوزته غير هذا؟

إن حصلنا واثقين الانعطاء المطلق بالنفس، وقد علمنا الآن بعدُ أنه لا يعني الانعطاء بالنفس لكيانات مفردة بالفعل مثل الكيانات المفردة المطلقة التي في الفكر، فحينئذ يطرح السؤال عن مداها، وعن درجة تعلقها بدائرة الأفكار وعن معناه، وبالكليات التي تضع [62] فيها العمومية. إن طرحنا أول سوابق الحكم وأقربها إلينا، الذي يرى فقط في الفكر المفرد وفي دائرة المحايثة الفعلية، معطى مطلقاً، توجب علينا الآن أن نتخلص كذلك من حكم سابق مألوف عندنا يقضي بأنه «فقط» في نطاق الحدوس الجنسية التي في هذه الدائرة يمكن أن تظهر موضوعات جديدة معطاة بنفسها.

«إن لدينا في الإدراك التأملي أفكاراً معطاة بإطلاق نحن نحياها وعياً»، هكذا نعتزم أن نبدأ؛ حينها نقدر أن نرفع الكلي إلى الرؤية،

وهو يُفرَدُ فيها وفي لحاظها الفعلية، ونقدر أن نأخذ الكليات بتجريد حدسي، وأن نقوّم بفكر حدسي تعلُّقي تساوقات الماهيّة مرفوعة على هذه القواعد بنحو صرف، وكأنها أوضاع أمور معطاة بأنفسها. هذا كل شيء.

مع ذلك، فإنه ليس أخطر من هذا الانقياد على المعرفة الحدسية بالأصول، بالمعطيات المطلقة، من الإفاضة في التفكير ومن تأملات فكرية يُظنّ بها أنها من جنس البداهات المسلّم بها. وهي بداهات الغالب عليها أنها لا تصاغ بصريح العبارة، ولهذا السبب هي لا تخضع لأي نقد حدسي أصلاً، إنما بخلاف ذلك، وهي غير منطوق بها، تضبط وتقيد وجهة البحث بما لا يمكننا قبوله. «المعرفة الحدسية هي العقل الذي يتقدم ليرفع الفهم إلى العقل». إن الفهم ليس له أن يتدخل بذلك، فيتمكن خلسة من تسريب ديون على ذمته وخلطها بديون قد قُضيت؛ أما عن منهج الصرف والقلب القائم على مجرد صكوك الخزانة، فلا يعنينا أمره ها هنا أبداً.

لذلك أقل ما أمكن من الفهم وأكثر ما أمكن من الحدس المحض (intuitio sine comprehensione)؛ والحقّ أن أول ما نذكر لغة المتصوفة التي تصف الحدس العقلي بكونه من جنس غير جنس الفهم. إن غاية الصنعة إعطاء الكلمة بنحو صرف إلى العين الناظرة، وتعطيل المقصد المفارق الذي هو مشتبك بالنظر، والذي بوروده في الوقت نفسه لا يعدو أن يكون غير ادّعاء لحيازة المعطى، غير أمر وارد في الفكر، وفي أفضل الحالات غير تأويل اندسّ بتأمل إضافي. إن السؤال الثابت هو التالي: هل المعنيّ (Vermeinte) ها هنا معطى [63] بالمعنى الأصل، هل هو مرئي ومأخوذ بالمعنى الأدق، أم أن العَنْيُ (Vermeinen) سيتعدّى ذلك؟

ونحن سرعان ما نقرّ، وقد سلمنا بذلك، أنه سيكون من قبل

«الوهم» أن نعتقد أن البحث الحدسي يتحرك في دائرة ما يسمى «الإدراك الباطن»، وفي تجريد مَثَلي محايث محض قائم عليه فاعل في الظاهرات ولحاظ الظاهرات. ثمة ضروب كثيرة للموضوع تصحبها ضروب كثيرة لما يسمى المعطى. إنه من الجائز أن انعطاء الموجود بالمعنى المتداول لـ «الإدراك الباطن»، وكذلك انعطاء الموجود الذي في العلم الطبيعي والمموضع، إنما لا يمثلان إلا واحداً من ضروب هذه المعطيات، بينما تبقى الأخرى، حتى وإن اعتُبرت غير موجودة، معطيات مثلها، وليس يمكنها أن توضع مقابلات لها، ولا أن تتميز عنها في البداهة إلا لكونها كذلك.



الدرس 5

تقوُّم الوعي بالزمان، ص 107 ـ تحصُّل الماهيّة بوصفه انعطاء بديهياً للماهية؛ تقوم الماهية المفردة والوعي بالعمومية، ص 108 ـ المعطيات المقولية، ص 112 ـ موضوع الفكر الرمزي بما هو كذلك، ص 114 ـ ميدان البحث في مداه الأوسع: تقوُّم مختلف ضروب الموضوعية في المعرفة؛ مشكل التضايف بين المعرفة وموضوع المعرفة، ص 114.

[67] إن نحن أقمنا بداهة الفكر، ثم أنجزنا الخطوة الموالية حول الانعطاء البديهي للكلي، فإن هذه الخطوة يجب أن تقودنا إلى ما هو أبعد من ذلك.

حين أدرك لوناً وأجري عليه الردّ في الوقت نفسه، فإني أحصل على الظاهرة المحضة للون. وإن أنجزت الآن التجريد المحض أحصل على الماهية الفينومينولوجية للّون بعامة. ولكن ألست أحوز على هذه الماهية حيازة تامة بفعل خيالٍ واضح؟

أما في ما يتعلق بـ «الذكر»، فما هو بالأمر الهيّن، إذ ينطوي في الأصل على أشكال موضوعات وأشكال معطيات متباينة مشتبك بعضها ببعض. هكذا يمكننا أن نوجّه الانتباه إلى ما يسمى «الذكر الأول» و«الإمساك» الذي هو مشتبك اضطراراً بالإدراك. إن المعيش الذي نحيا الآن يصير بالإضافة إلينا موضوعاً لتأمل مباشر، إذ يعتمل فيه الموضوعي نفسه باستمرار: التصويت نفسه وقد وُجد للتوّ أيضاً من حيث هو آنٌ فعلي، هو بعينه من دون انقطاع، إنما يرتدّ إلى الماضي مكوناً بذلك النكتة الزمانية الموضوعية نفسها. أما حين يدوم التصويت ولا يتوقف، وفي أثناء ديمومته يكون هو نفسه في محتواه

أو مبدلاً لهذا المحتوى، أليس بإمكاننا أن نقف ها هنا على نحو من البداهة (ضمن حدود ما) على أمر ديمومته أو على أمر تبدله؟ ألا يلزم عن ذلك أيضاً أن الرؤية «تتعدّى» نكتة الآن المحض، أنها بذلك قادرة على أن تمسك على نحو قصدي في كل آن جديد بما ليس له وجود الآن، وأن تصبح متيقنة من جزء من الماضي على شاكلة معطى بديهي؟ ونحن نجد مرة أخرى ها هنا تمييزاً بين ما هو موضوعي في كل مرة من جهة ما هو كائن وما كان، ما يدوم أو يتبدّل، ومن جهة أخرى ظاهرة الحاضر والماضي، ظاهرة الديمومة أو التبدل، التي هي في كل مرة آنٌ واحدٌ، والتي هي في إظلالها [68] وفي ما يعرض لها من تبدل مستمر هي نفسها خاضعة إليه، والتي ترفع «الوجود الزماني» إلى الظهور وإلى الانبساط. ليس الموضوعي جزءاً فعلياً من الظاهرة، إذ في زمانيته شيء لا يمكن التماسه في الظاهرة، ولا هو يذوب فيها على الرغم من أنه يتقوّم في الظاهرة. إنه يقيم فيها وهو معطى فيها بداهةً بما هو «موجود».

أما في ما يتعلق بانعطاء الماهية، فإنه لا يتقوّم على أساس الإدراك وما يداخله من الإمساك، وإنما فقط باستخلاص العام من الظاهرة نفسها، بل كذلك بـ «تعميم» الموضوع الظاهر الذي يكون في وضع العمومية عند توجيه النظر إلى هذا الأخير: مثل ذلك المحتوى الزماني بعامة، الديمومة بعامة، التغير بعامة. ومن جهة أخرى، فالخيال أو التذكّر يمكن أن يصلحا قاعدة له ويعطيا ممكنات بأنفسها تؤخذ على نحو محض؛ بالمعنى نفسه، فإنه يستمدّ من هذه الأفعال أيضاً عموميات ليست من جهة أخرى متضمنة فيها بالفعل.

وظاهر أن تحصُّل الماهية (Wesenserfassung) على منوال بديهي تام «يحيل» من دون شك على حدس مفرد يجب عليه أن يتقوّم على

أساسه، «لا على إدراك مفرد» شأنه أن يدّعي الموضوع المفرد مثلاً له من حيث هو أمر حاضر الآن فعلاً. إن الماهية الفينومينولوجية لكيفية التصويت أو لاشتداده، لنبر اللون، للإضاءة... إلخ معطاة بنفسها كما التجريد المَثَلي سواء أنجز على أساس «إدراك» أو على أساس «استحضار خيالي»، فإن «وضع الوجود»، فعلياً أكان أم مبدّلاً، «لا يعنينا في شيء» كيفما قلبته. وكذلك الأمر في ما يختص بتحصل الماهية التي تتعلق بأنواع المعطيات بالمعنى النفسي الخاص، مثل الحكم والجزم والنفي والإدراك والاستدلال وما شابه. وهو فضلاً عن ذلك أمر يصحّ بالطبع على أوضاع الأمور الجنسية التي تنسب إلى مثل تلك العموميات. إن فحص نوعين من النبر كون أحدهما هو الأضعف، وثانيهما هو الأقوى، وكون هذه العلاقة لا تقبل الانعكاس، إنما هو فحص يتقوّم في الرؤية. ثمة أمثلة يجب عليها أن تكون ماثلة أمام أعيننا، ولكنها ليست باضطرار على نحو أوضاع أمور إدراكية. نظراً إلى اعتبار الماهية، فإن الإدراك والتمثل الخيالي كلاهما على الصعيد نفسه، فالماهية نفسها يمكن تحصيلها بالرؤية وبالتجريد، وفي الحالتين فإن أوضاع الوجود المفترضة فيهما [69] لا تعنينا في شيء؛ أن «يوجد» (existiert) التصويت المدرك بشدته وبكيفيته... إلخ، على نحو ما، في حين أن التصويت المتخيل، ولنقل ببساطة المتوهّم، «لا يوجد»، أن يكون أحدهما حاضراً بالفعل بحسب البداهة والآخر غير حاضر، أن يكون التصويت في حال التذكر قد وُضع لا بما هو موجود الآن، وإنما من حيث وُجد وهو في الآن مستحضر لا غير، فإن ذلك يدخل في اعتبار مختلف وليس له مدخل في اعتبار الماهية أصلاً، اللهمّ إلا إذا اعتزم أن يقدم هذه التمييزات التي تختص بانعطائها هي، وأن يقيم فحوصاً جنسيّة حولها.

إنه ظاهر مما تبقى أنه حتى الأمثلة التي استفيد منها سندات، والتي هي معطاة في الإدراكات، هي أبعد ما تكون عن تمييز المعطى الإدراكي بعلامته الفارقة التي هي أدخل في الاعتبار: الوجود. غير أن الخيال لا يقوم مقام الإدراك في ما يتعلق باعتبار الماهية، إذ يبدو أنها تتضمن في داخلها «معطيات مفردة»، وهي معطيات بديهية حقاً.

لنأخذ «الخيال الصرف»، وتبعاً لذلك بلا وضع للذكر. إن لوناً متخيلاً ليس معطى على معنى اللون المحسوس. ونحن نميز بين اللون المتخيَّل وبين المعيش الذي يتخيل هذا اللون. ما لاح إليّ من اللون (لنعبّر عن ذلك بإجمال) هو آن، هو فكر موجود الآن، إلا أن اللون نفسه ليس لوناً موجوداً الآن، إنه ليس محسوساً. من جهة أخرى، فهو مع ذلك معطى على نحو ما ما دام قائماً أمام ناظريّ. وكشأن اللون المحسوس، فإنه يمكن له أيضاً أن يصير مردوداً بواسطة إقصاء كل الدلالات المفارقة، فحينئذ لا يتبقى لها عندي المعنى الذي للون الصحيفة وللون المنزل... إلخ. كل وضع وجود تجريبي يمكنه أن يصبح معلقاً؛ حينها آخذ اللون كما «أراه» بالضبط، كما لو أني «أعيشه». ومع ذلك، فإن جزءاً فعلياً من المعيش الخيالي ليس كذلك لأجل هذا، إنه ليس لوناً حاضراً وإنما مستحضر، «كأنه» ماثل أمام الأعين، ولكنه ليس حاضراً بالفعل. غير أن ذلك كله لا يمنع كونه مرئياً، وأنه من حيث هو كذلك معطى بنحو من الأنحاء. وإني بذلك لا أضعه «وجوداً» طبيعياً أو نفسياً، ولا كذلك وجوداً على معنى الفكر الأصل؛ ذلك أن هذا الفكر هو آن بالفعل ومعطى متميزاً بداهةً بوصفه معطى للآن. ولكن أن يكون اللون المتخيل غير [70] معطى لا بهذا المعنى ولا بذاك، فإن ذلك لا يعني أنه غير معطى بأي معنى. إنه يظهر وهو يظهر بنفسه ويعرض نفسه بنفسه؛ إني برؤيته بنفسه كما هو استحضاراً أقدر أن أحكم عليه على اللحاظ

المقوّمة له وعلى تساوقاتها. وبالطبع، فهذه اللحاظ معطاة بالمعنى نفسه، وهي بهذا المعنى لا توجد «فعلاً» (wirklich) في المعيش التخيلي، ولا هي حاضرة بالفعل (reel)، وإنما «متمثلة». إن الحكم الخيالي المحض الذي يعبّر عن مجرد «المحتوى»، الماهية المفردة لما يظهر، بإمكانه القول: إن هذا كائن على نحو ما، يتضمن هذه اللحاظ، يتبدل على هذا النحو أو ذاك، من دون أن نحكم أبداً على الوجود بوصفه كينونة فعلية في الزمان الفعلي، على كينونة فعلية في الحاضر والماضي والمستقبل. إذن بإمكاننا القول إن الحكم يختص بـ «الماهية المتشخصة» لا بالوجود. لذلك كان الحكم الجنسي على الماهية الذي اعتدنا على تسميته حكم الماهية فقط، في حلّ من الفرق الذي بين الإدراك والخيال. إن الإدراك يضع «الوجود»، وهو ينطوي كذلك على «ماهية» و«المحتوى» الذي يوضع موجوداً يمكن أن يكون هو نفسه في الاستحضار.

غير أن هذه المقابلة بين «الوجود» و«الماهية»، ما الذي تعنيه ها هنا هذه المقابلة بين الوجود والماهية غير ضرورة التمييز بين نحوين من الوجود يتبيّنان بضربين من الانعطاء بالنفس عند مجرد تخيل اللون، فإن الوجود الذي يجعل اللون واقعاً فعلياً في الزمان، لا يُسأل عنه؛ ها هنا لا نحكم على شيء، بل إن «المحتوى» الذي في المخيلة غير معطى. وعلى الرغم من ذلك، فهذا اللون يظهر، يمكث ها هنا، إنه «ذا» (Dies) بإمكانه أن يصبح موضوعاً (Subjekt) لحكم: بل لحكم بديهي. إذن يتجلى ضرب من الانعطاء للحدوس الخيالية وللأحكام البديهية القائمة عليها. وبالفعل، فإن وقفنا عند دائرة المفردات المتشخصة، فلن نجد شيئاً ذا بال في أحكام من هذا النوع. فقط حين نؤلف أحكاماً بالماهية وبحسب الجنس نحصل على موضوعية صارمة كالتي يقتضيها العلم. ومع ذلك، فهذا الأمر لا

يهمنا في هذا المقام، كأننا بهذا كله قد انجرفنا كما يبدو في خضمّ ساحر.

[71] في البدء كانت «بداهة» الفكر. لقد كان يظهر أول الأمر أنّا بلغنا أرضاً ثابتة، لا شيء غير «صرف الوجود»، كما لو كان علينا فقط أن ننصرف إليه وأن نراه. أن نتمكن، بتوجيه النظر إلى هذه المعطيات، من المقارنة ومن التمييز، ومن استخلاص العموميات النوعية والحصول على أحكام بالماهية، فذلك ما نحن مسلّمون به تسليماً. الآن ظاهرٌ أن الوجود المحض للفكر إن نحن أمعنا النظر فيه لا يعرض نفسه أبداً بوصفه أمراً يسيراً، فقد تبيّن أنه «تقوّمت» في الدائرة الديكارتية أصلاً «موضوعات متنوعة»، وأن فعل التقوّم (Konstituiren) هذا يعني، بخلاف ما يبدو عليه الحال لأول وهلة، أن المعطيات المحايثة لا توجد في الوعي كما لو كانت في وعاء، بل هي في كل مرة تقدم نفسها في شيء هو أشبه بـ «الظهورات»، ظهورات ليست هي نفسها موضوعات، ولا هي متضمنة لهذه الموضوعات بالفعل؛ ظهورات هي في نظامها المتبدل المدهش كثيراً تصطنع الموضوعات بنحو من الأنحاء للأنا، إلى حدّ تكون فيه ظهورات لنوع أو لهيئة محدّدين لازمة لوجود ما نسميه ها هنا «الإنعطاء».

إن «الموضوع الزماني الأصلي» يتقوّم في الإدراك وما يصحبه من الإمساك، فإنه في مثل هذا الوعي فقط يمكن للزمان أن يُعطى. كذلك يتقوّم العام في «وعي العمومية» الذي ينبني على قاعدة الإدراك أو الخيال، أما في الخيال وفي الإدراك كذلك فيتقوّم المحتوى الحدسي بمعنى «الماهية» المفردة من دون وضع للوجود. يضاف إلى ذلك، على سبيل الذكر، الأفعال المقولية التي هي الشرط المفترض في التئام الأقوال البديهية. إن الأشكال المقولية التي تحدث هاهنا والتي يعبّر عنها بألفاظ، بحسب منوال الحمل والإسناد... إلخ،

مثل: **هو** (ist)، **وليس** (nicht)، **وعين** (dasselbe)، **وغير** (anderes)، **وواحد** (eines)، **وكثير** (mehrere)، **و**(und) **وأو** (oder)، إنما تحيل على أشكال فكرية: أشكال فكر تمكن، حين تتخذ ترتيباً مناسباً، لمعطيات أن ترد إلى الوعي على أساس أفعال أصلية يتعلق الأمر بانعقادها انعقاداً تركيبياً: أوضاع أمور من هذا الشكل الأنطولوجي أو ذاك. هاهنا أيضاً «يحدث» فعل **التقوّم** بالنفس das sich «Konstituiren» الخاص بكل موضوع من هذه الموضوعات في أفعال فكر مُشكّلة على هذا النحو أو ذاك؛ وأما الوعي الذي هو محل لإنجاز وجود هذا الانعطاء، وكذا الرؤية المحضة للأشياء في [72] ما يبدو ليس ها هنا شيئاً كالوعاء تكون فيه هذه المعطيات موجودة بكل بساطة، إنما هو «وعي حضوري»، فهي ـ باستثناء الانتباه ـ «أفعال فكر على هذه الهيئة أو تلك»؛ وأما الأشياء التي هي مباينة لهذه الأفعال، فإنها مع ذلك مقوّمةٌ بها، وهي إنما تتأتى إلى الانعطاء بها؛ ومن حيث الجوهر، فإنه فقط بتقوُّمها على هذا المنوال تستدل على نفسها بالحال التي هي عليه.

ولكن أليس في الأمر شيء من الإعجاز؟ أين يبدأ تقوُّم الموضوع هذا، وأين ينتهي؟ هل ثمة ها هنا حدود فعلاً؟ أليس المعطى منجزاً بنحو من الأنحاء في كل فعل تمثل، وفي كل فعل حكم؛ أليس كل موضوع، بقدر كونه مرئياً، متمثلاً ومتأملاً أمره على هذا النحو أو ذاك معطى، بل معطى بديهياً؟ في إدراك الشيء الخارجي يتعلق الأمر بالشيء، لنقل منزِلاً قائماً أمام ناظرينا، الذي يقال عنه إنه مُدرَك. إن هذا المنزل هو مفارقة، وهو يقع من حيث وجوده تحت طائلة الرد الفينومينولوجي. وما هو معطى فعلاً بنحو بديهي إنما هو ظهور المنزل، هذه الفكرة التي تطفو على سيل الوعي وتنساب معه. ونحن نجد في ظهور المنزل هذا ظاهرة الأحمر، ظاهرة الامتداد... إلخ. كل ذلك معطيات بديهية. ولكن

أليس من البديهي أيضاً أنه في ظهور المنزل يتعلق الأمر بمنزل هو بصدد الظهور، وأنه على أساس ذلك يسمى إدراك ـ المنزل؛ منزلاً لا بعموم، وإنما هذا المنزل المحدّد على هذا النحو أو ذاك والظاهر بحسب هذا التحديد؟ أليس بإمكاني أن أقول وأنا أطلق حكماً بديهياً: إن المنزل، بحسب ظهوره أو بحسب هذا الإدراك، هو كذا أو كذا، بناية من الطوب ذات سقف من لوح. . . إلخ؟

أما حين أنجز توهماً في الخيال، على نحو ما يظهر لي مثلاً القديس جورج الفارس وهو يقتل تنيناً، أليس من البديهي أن هذه الظاهرة الخيالية تمثل القديس جورج، القديس جورج هذا، «الذي» «هو» موصوف بهذا النحو أو ذاك؛ أعني الآن هذه «المفارقة». أليس بمقدوري ها هنا أن أقضي بحكم بديهي لا على المحتوى الفعلي للظاهرة الخيالية، بل على الشيء ـ الموضوع الظاهر؟ والحق أن وجهاً من الموضوع فقط، تارة هذا وطوراً ذاك، يقع في نطاق الاستحضار الأصلي، غير أن ذلك لا يمنع أن هذا الموضوع البديهي القديس جورج الفارس. . . إلخ، إنما هو متصل بمعنى الظاهرة، وهو يتجلى على قدر الظهور «بوصفه معطى».

[73] وفي النهاية هذا هو ما يسمّى «الفكر الرمزي». إنني أعتقد مثلاً من دون أي حدس أن 2 ضارب 2 يساوي 4. هل يعرض لي شك أني أفكر في هذه القضية الحسابية، وأن ما فكرت به لا علاقة له مثلاً بحال الطقس اليوم؟ أليس لي ها هنا أيضاً بداهةً، أي شيئاً من قبَل المعطى؟ وحيث بلغنا هذا الموضع، فليس لنا من الأمر شيئاً، إذ يجب أن نعترف أيضاً أن ما هو متهافت وما هو عبث صرف إنما هو بنحو من الأنحاء «معطى» كذلك. إن مربعاً مستديراً لا يظهر للمخيلة كما يظهر لي [الفارس] قاتل التنين، ولا في الإدراك بما هو شيء خارجي ما، ومع ذلك فإن موضوعاً قصدياً هو ها هنا بحسب

البداهة. وإني لقادر على وصف ظاهرة «فكرة المربع المستدير» من ناحية محتواها الفعلي، إلا أن المربع المستدير ظاهرٌ أنه لا يوجد فيها، ومع ذلك من البديهي أنه قد تم التأمّل في هذه الفكرة، وأنه فيما تم التأمّل هكذا، أي من حيث هو كذلك، فإن الفكر يسند الاستدارة والتربيع أو أن موضوع هذا الفكر هو في الوقت نفسه مستدير ومربع.

إن المعطيات التي ذكرنا في المجموع الأخير لا سبيل إلى القول إنها من المعطيات الفعلية بالمعنى الأصل؛ إذ إنه في هذه الحال كل مدرَك ومتمثَّل ومُتخيَّل ومتمثل على جهة الرمز، كل وهم وكل عبث سيكون «معطى بداهةً»؛ إنما الأمر يتعلق بالتنبيه على أن ها هنا «تكمن أشدّ الصعوبات». غير أنها ليست من جهة مبدئية قادرة، من قبل أن نلتمس لها إيضاحاً، أن تثنينا عن القول: «على قدر امتداد البداهة الفعلية يكون امتداد الانعطاء». غير أنه من الطبيعي أن يطرح السؤال الأكبر في كل مكان، وذلك عند إنجاز البداهة حول اعتماد ما يكون فيها معطى فعلياً بنحو محض تماماً وما لا يكون، ما يكون مجرد فكر غير أصيل، غير تأويل دخيل لا أساس له في المعطى.

ومع ذلك، فالأمر لا يتعلق باعتماد أي ظهورات اتفق بوصفها معطيات، وإنما برفع ماهية الانعطاء وأمر التقوّم بالنفس (Sich-konstituieren) لمختلف ضروب الموضوعات إلى المعقولية. والحق أن كل ظاهرة فكرية لها تعلقها الموضوعي، ولها، وهو أول تعقل بالماهية، محتواها الفعلي من حيث هو محصلة اللحاظ التي تكونه بالمعنى الحقيقي؛ ومن جهة أخرى لها موضوعها القصدي، موضوع تقصده مقوّماً على هذا النحو أو ذاك بحسب ضرب الماهية الذي يخصه كل مرة.

[74] إن تمكنا من رفع هذا الوضع إلى رتبة البداهة، فإنها حينئذ يجب عليها أن تحمل إلى علمنا ما هو ضروري كله، ففيها يجب أن يتوضح ما الذي يعنيه بالحقيقة «الانضمام القصدي» (intentionale Inexistenz)، وما علاقته بالقوام الفعلي لظاهرة الفكر نفسها. يجب علينا أن نبحث على أي مساق تجري بداهةً فعلية وأصلية، وعما يجعل الانعطاء في هذا المساق فعلياً وأصلياً. إذن يتعلق الأمر «بإظهار مختلف ضروب الانعطاء الأصلي»، أي «تقوُّم مختلف ضروب الموضوعات وما بينها من العلاقات»: انعطاء الفكر، انعطاء الفكر الذي «استُبقي حياً في الذكر القريب»، انعطاء «وحدة ظهورية» تدوم في السيل الظهوري، انعطاء «تغير» هذه الوحدة، انعطاء «الشيء» في الإدراك «الخارجي» الذي توفّره مختلف أشكال المخيلة والتذكر، وكذلك الذي توفّره كثرة «الإدراكات» وسائر «التمثلات» الموحدة تركيبياً في مساقات خاصة بها. وكذلك بطبيعة الحال «المعطيات المنطقية»، معطى «العمومية»، «المحمول»، «وضع الأمر»... إلخ، ومعطى «التهافت»، «التناقض»، «اللاوجود»... إلخ. [ينتشر] الانعطاء في كل مكان سواء أكان ما يتجلى فيها متمثلاً صرفاً أم موجوداً حقاً، واقعياً أم مثالياً، ممكناً أو ممتنعاً، «انعطاء في الظاهرة المعرفية»، في ظاهرة فكر بالمعنى الأعم للكلمة، وإنه يتوجب «في كل مكان أن نقتفي في اعتبار الماهية أثر هذا التضايف المعجز لأول وهلة».

ليس لماهية الموضوع بعامة أن تُفحص إلا في المعرفة بكل ما لها من الهيئات الأساسية، وليس لها أن تعطى إلا فيها، وأن تمتثل للرؤية بنحو بديهي. إن هذه «الرؤية البديهية» هي عينها «المعرفة بالمعنى الأتم»؛ وأما الموضوع فهو ليس شيئاً محشوراً في المعرفة كما لو كان [قد حُشر] في سلّة، كما لو أن المعرفة صورة فارغة هي

نفسها حيثما كانت، السلة الفارغة نفسها التي يُحشر فيها هذا حيناً وذاك حيناً آخر. خلافاً لذلك، نرى عند الانعطاء «أن الموضوع يتقوّم [75] في المعرفة»، وأنه بقدر التمييز بين الهيئات الأساسية للموضوع تكون الهيئات الأساسية للأفعال المعرفية المعطاءة وللمجموعات والمساقات [الخاصة] بالأفعال المعرفية. وأفعال المعرفة أو بشكل أعم أفعال الفكر بعامة ليست مفردات لا اتساق بينها، تظهر وتختفي بغير مساوقة لسيل الوعي. إنها، وهي مضافة بعضها إلى بعض بنحو جوهري، تشير إلى «انتظامات» غائية وتساوقات مناسبة للملء، للتمتين، للإثبات، وكذا لما يخص نقائضها. إن هذه «التساوقات» التي تمثل وحدة معقولة هي التي يجب أن نصرف لها همّنا. إنها بعينها مقوّمة للموضوع، وهي التي توفّر الرابطة المنطقية بين الأفعال المعطاءة بنحو غير أصلي وتلك التي بنحو أصلي، أفعال التمثل الصرف، أو بالحري الاعتقاد الصرف، وأفعال الحدس، وكذلك متعددات الأفعال المتعلقة بالموضوع عينه سواء تعلق الأمر بأفعال فكر حدسي أم غير حدسي.

إنه في هذه التساوقات فقط، لا دفعة واحدة، وإنما بسيرورة متصاعدة، يتقوّم موضوع العلم الموضوعي، وقبل كل شيء موضوعية الفعليّة الواقعية المكانية ـ الزمانيّة.

كل ذلك يتطلب الفحص، ولا سيّما في دائرة البداهة المحضة، حتى تتبين المشكلات الأساسية لماهية المعرفة، ولمعنى «التضايف بين المعرفة وموضوع المعرفة». وقد كان المشكل الأولي «متعلقاً بالصلة بين المعيش الذاتي النفسي والفعلية في ذاتها التي أخذ فيها [هذا المعيش]»، وفي المقام الأول الفعلية الواقعية» إنما كذلك أيضاً الكيانات الرياضية وسائر الكيانات المثالية. إن ما يتطلب تبريراً عقلياً في المقام الأول هو أن «المشكل الجذري» يجب عليه أن يتصل

بـ «العلاقة التي بين المعرفة والموضوع» إنما بالمعنى «المردود»، أعني أن المسألة لا تختص بالمعرفة الإنسانية، وإنما بالمعرفة بعامة من دون أن يداخلها أي وضع وجودي يجعلها تتعلق بذات تجريبية [76] أو بعالم واقعي. يجب أن نتبين أن المشكل الحقيقي فعلاً إنما هو «إعطاء المعنى الذي في المعرفة بنحو أقصى»، وفي الوقت نفسه [مشكل] الموضوع بعامة الذي ما كان له أن يكون كذلك لولا التضايف [الذي يجمعه] بمعرفة ممكنة. يجب كذلك أن نتبيّن أن هذا المشكل لا حلّ له إلا في دائرة البداهة المحضة، في دائرة الانعطاء المطلق الذي هو المعيار النهائي، وأنه تبعاً لذلك يجب أن نتبع كل الهيئات الأساسية للمعرفة واحدة واحدة بمسار حدسي، وكل الهيئات الأساسية للموضوعات التي تبلغ عندها كلاً أو جزءاً رتبة الانعطاء، قصد تحديد معنى كل التضايفات التي يُطلب بيانها.


ضمائم

الضميمة الأولى[1]

[79] إن الطبيعة معطاة في المعرفة، وكذلك الإنسانية في تداعياتها وفي آثارها الثقافية. كل هذا أمر «معلوم». إنما يُنسب إلى معرفة الثقافة أيضاً، على شاكلة فعل مقوّم لمعنى موضوعها، التقويم والإرادة.

تتعلق المعرفة بالموضوع بمعنى متفاوت على قدر تفاوت المعيشات، وعلى قدر تفاوت انفعالات الأنا وأفعالها.

ونحن لدينا، إلى جانب نظرية المعنى «المنطقي» الصوري ونظرية القضايا الصحيحة بما هي معاني صادقة، أيضاً، وفي المقام الطبيعي، «بحوث علمية طبيعية أخرى»: إذ نميز «الأجناس الكبرى» (الجهات) للموضوعات، وننظر، بنحو من العمومية المبدئية، مثلاً في ما يخص جهة الطبيعة الصرفة الفيزيائية، في ما هو متصل بها اتصالاً شديداً، وفي ما هو متصل بكل موضوع طبيعي في نفسه، وبالإضافة إلى كونه موضوعاً طبيعياً. إننا نهتم بأنطولوجيا الطبيعة. وبذلك نحن نشرح معنى الموضوع الطبيعي الذي هو ها هنا المعنى

(1) هذه الضميمة **متأخرة** (1916؟)؛ حول ص 51 ـ 52.

الصادق، بما هو موضوع لمعرفة الطبيعة، بما هو «أمر» نتقصاه في الموضوع المقصود بها: ما لا يكون موضوعاً طبيعياً ممكناً، أعني موضوعاً لتجربة خارجية ممكنة معقولاً بغيره متى كان لزاماً عليه أن يوجد حقاً. لذلك فنحن ننظر في «معنى» التجربة الخارجية (الموضوع ـ المقصود)، وبنحو أدق في المعنى على «حقيقته»، على قيامه الحق والصادق، بحسب المقوّمات التي هي له.

كذلك ننظر في «المعنى الحق لأثر فني بعامة»، وفي المعنى الخاص لأثر فني محدّد. في الحالة الأولى ندرس «ماهية» الأثر الفني على صعيد العمومية المحضة، وفي الحالة الثانية قوام الأثر الفني المعطى بالفعل، الأمر الذي يعني ها هنا أن نعرف الموضوع المحدّد (بما هو حقاً موجود ومن حيث تعيّناته الحقيقية)، سيمفونية بيتهوفن [80] مثلاً. ونحن ننظر أيضاً بحسب الجنس في ماهية دولة بعامة، أو بنحو تجريبي ماهية الدولة الألمانية في عصر ما من حيث سماتها العامة أو من حيث تعيُناتها الشخصية تماماً، وتبعاً لذلك هذا الوجود الموضوعي الشخصي: «الدولة الألمانية». الأمر الموازي لذلك هو مثلاً التعيين الطبيعي للموضوع الشخصي، الأرض. يكون بحوزتنا على هذا النحو، وإلى جانب المباحث التجريبية، وبجانب القوانين التجريبية والشخصية، مباحث أنطولوجية، مباحث تهتم بالمعاني الصادقة بحق لا على صعيد العمومية الصورية، وإنما على صعيد التعيّن الجهوي المادي.

والحق أن المباحث المحضة حول الماهية لم تلق من العناية شيئاً أو أنها لقيت شيئاً طفيفاً بنحو من المحوضة التامة. والحال أن فرقاً كثيرة للبحوث العلمية تفضي إلى هذه الوجهة، وهي واقفة على أرض طبيعية. يضاف إلى ذلك البحث النفسي الموجّه ناحية المعيشات المعرفية وأنشطة الأنا، إما بعموم أو في علاقة بجهات

الموضوعات المطلوبة، ناحية الضروب الذاتية التي تعطى بحسبها مثل هذه الموضوعات إلينا، وناحية الذات كيف تتعلق بها، كيف يحدث أن تتشكل من [هذه الموضوعات] مثل هذه «التمثلات»، أي أجناس خاصة من الأفعال ومن المعيشات (ولا سيما معيشات التقويم والإرادة) تضطلع ها هنا بدورها.

ثم يلي ذلك:

أنّ مشكل إمكان بلوغ وجود الموضوعات، يكون الإحساس به بادئ الأمر فقط في ما يخص الطبيعة. وهي، إن جاز القول، [كائنة] في ذاتها سواء أكنا عند معرفتنا إياها حضوراً أم لا؛ إنها تتبع مجراها في نفسها. ونحن نعرف الناس بما يظهر على أجسادهم من التعبير، أي على موضوعات فيزيائية، وكذلك الآثار الفنية وسائر الموضوعات الثقافية، وكذا الكيانات الجمعية. ظاهر للوهلة الأولى أنه إن فهمنا فقط إمكان معرفة الطبيعة، فإن إمكان كل معرفة أخرى يصير مفهوماً بوساطة علم النفس. إلا أن علم النفس لا يبدو أنه ينطوي على معوقات خاصة من قبَل أن العارف يختبر حياته النفسية الخاصة بنحو مباشر، و[حياة] الآخرين بوساطة «الاستبطان» وبالقياس على نفسه. لنتقيد، على شاكلة نظرية المعرفة إلى وقت غير بعيد، بنظرية المعرفة الطبيعية.

الضميمة الثانية[1]

[82 محاولة للتعديل وتكملة: لنفرض أني كما أنا، وأني كنت ما كنت، وأني سأكون في المستقبل ما سأكون عليه؛ ولنفرض أني لا تنقصني في هذا أي إدراكات بصراً أكانت أم لمساً، ولا أي إدراكات أخرى كائنة ما كانت؛ إنه لا ينقصني شيء من الأمور التصورية الجارية، ولا من أفكاري المفهومية، ولا من تمثلاتي، ولا أيّ من معيشاتي الفكرية، ولا من معيشاتي بعامة، وقد أخذت كلها على نحو من الامتلاء العيني، ومن الترتيب والترابط المحددين؛ ما الذي سيمنع ألا يوجد ثمة شيء، لا شيء بإطلاق إلى جانب ذلك وخارجه؟ إن إلهاً قديراً أو شيطاناً ماكراً، أليس بوسعهما أن يخلقا نفسي، وأن يهبا إليها من محتويات الوعي على نحو تكون فيه كل الموضوعات المقصودة بها، وبقدر كونها شيئاً خارجاً عن النفس، عارية عن الوجود؟ لعل أشياء خارجة عني موجودة، ولكن لا شيء منها مما اعتبرته موجوداً بالفعل. لعله لا شيء يوجد خارجاً عني أبداً.

(1) حول ص 52 ـ 53.

مع ذلك، فإني أقبل أشياء فعلية، أشياء خارجة عني، ولكن بأي ضمان؟ بضمان الإدراك الخارجي؟ إن مجرد نظرة تأخذ محيطي المادي إلى حدّ عالم النجوم الثابتة الأعلى. قد يكون ذلك كله حلماً، وهماً حسياً. إن هذه المحتويات البصرية أو تلك، هذه التصورات أو تلك، هذه الأحكام أو تلك، ذلك هو المعطى، المعطى الأوحد بالمعنى الأصل. هل يحتمل الإدراك «بداهة» من أجل إجراء المفارقة هذا؟ ولكن أليست البداهة شيئاً غير صفة نفسية ما؟ إن الإدراك وصفة البداهة، ذلك هو المعطى، أما لِمَ يجب الآن أن يناسب شيء ما هذا المركب، فذلك أمر غامض. لعلي قائل حينها: نحن «نستنتج» المفارقة، ونحن نجتاز المعطى المباشر [83] بوساطة الاستنتاجات، وبصفة عامة فإن عمل الاستنتاجات يتمثل في إقامة اللامعطى على المعطى، بل حتى إن تغاضينا عن المسألة المتعلقة بكيف يمكن للاستدلال أن يقدر على إجراء ذلك، فإننا نجيب أنفسنا على الرغم من ذلك: إن استنتاجات تحليلية لن تفيد بشيء، إذ المفارق ليس لازماً عن المحايث. أما الاستنتاجات التركيبية، فكيف لها أن تكون سوى استنتاجات تجريبية. إن الأمر المجرَّب (Erfahrenes) يعطي أدلة تجريبية، أعني: أدلة عقلية احتمالية لا لما هو مجرّب، إنما لما هو أدخل في التجربة (Erfahrbares). أما المفارق، من جهة مبدئية، فليس داخلاً في التجربة.

الضميمة الثالثة[1]

[84] الأمر المبهم هو «العلاقة التي بين المعرفة والمفارق». متى سنجد الوضوح، وأين سنجده؟ فإن كانت ماهية هذه العلاقة معطاة لنا، وحيث ستعطى لنا بنحو يجعلنا نراها، فإنّا ها هنا سنتمكن من فهم إمكان المعرفة (في ما يخص جنس المعرفة المطلوب الذي سيتم إجراؤه). والحق أن هذا المقتضى هو منذ البدء، وبالنسبة إلى كل معرفة مفارقة، يظهر كما لو أنه «مستعص على الملء» (unerfüllbar)، وتبعاً لذلك أيضاً فإن المعرفة المفارقة تظهر كأنها «ممتنعة».

يقول «الريبي»: إن المعرفة أمر مباين للموضوع المعروف. إن المعرفة معطاة، أما الموضوع المعطى فليس كذلك، وهو ليس كذلك من جهة المبدأ في دائرة الموضوعات التي نسميها مفارقة. ومع ذلك، فالمعرفة يُفترض فيها أنها متعلقة بالموضوع وعارفة له. كيف يكون ذلك ممكناً؟

كيف لصورة أن تكون موافقة لشيء، هو أمر نعتقد فهمه. أما

(1) حول ص 72 ـ 73.

كونها صورة، فذلك مما لا قبل لنا بمعرفته لولا أن بعض الحالات قد أعطيت لنا حيث الشيء والصورة قد كانا عندنا سواء بسواء مقارنين أحدهما بالآخر.

ولكن كيف يمكن للمعرفة أن تتعدى نفسها نحو الموضوع، وأن تصير في الوقت نفسه واثقة الوجود على غرار هذه العلاقة؟ كيف يجب أن نفهم أن المعرفة، وهي محتفظة بمحايثتها، لا تتمكن فقط من بلوغ موضوعها، وإنما من إقامة الحجة على هذا البلوغ؟ إن وجود هذه الحجة وإمكانها يفترض أني أقدر، بخصوص معرفة حول المجموع المقصود، أن «أرى» أنه قائم بإجراء ما هو مطلوب منه ها هنا. فقط في هذه الحال، بمقدورنا أن نتفهم إمكان المعرفة. إن كانت المفارقة صفة جوهرية لبعض موضوعات المعرفة، فكيف سيكون الأمر حينها؟

[85] إذن يطرح هذا التأمل هذا الافتراض القائل إن المفارقة صفة جوهرية لبعض الموضوعات، وأن موضوعات المعرفة التي من هذا الجنس ليست أبداً معطاة بنحو محايث، ولن يكون لها ذلك أبداً. هذا التصور كله يفترض أصلاً أن المحايثة ليست هي نفسها موضع سؤال. نحن نفهم كيف يمكن أن تكون المحايثة معروفة، ولا نفهم كيف تكون المفارقة كذلك.

الثبت التعريفي

انعطاء/ معطى (Gegebenheit): في هذا المفهوم ازدواج يجمع بين فعل الانعطاء نفسه وبين المعطى من حيث هو حاصل عنه. والمعنى في الحالتين لا يتعلق بانعطاء موضوع أو موجود من خارج الوعي (أي المعطى السابق إلى الوعي بغير فحص نقدي) وإنما الانعطاء الذي في مجال المحايثة الخالصة، أي في الوعي من حيث هو بنية غير فعلية في نمط وجودها، وإنما هيئة مثالية متصلة مباشرة بموضوعها. الانعطاء هو الدرجة القصوى لهذا الاتصال أي الانعطاء بالنفس البديهي والمطلق.

إيبوخيه/ ἐποχή (Epochè): هذه العبارة الإغريقية استعملها هوسرل بتعديل لمدلولها الريبي في الأصل، أي تعليق الحكم ليقصد بها وضع المعرفة وجملة الموجودات والنظريات القائمة موضع سؤال والإحجام عن استعمالها قبل فحص صدقها ومعناها فحصاً نقدياً بحسب نظام الوعي وقانونه، وبخاصة صدق المعطيات المفارقة التي لم تخضع لهذا الفحص أصلاً. إن تعليق الوجود يعني أن الإيبوخيه يقصد تحقيق الإمكان أي تحقيق الماهية في الموضوعات وفي العلاقات التي بينها بغير تسليم سابق.

تجربة (Erfahrung/ Expérience): تعني التجربة من جهة أولى مجال الموضوعات الطبيعية في الزمان والمكان أي التجربة الخارجية

بالمعنى المتعارف، وهي التي يُقصد منها في البحث الفينومينولوجي معناها وارتباطها بقصدية الوعي، ومن جهة ثانية تعني مجال الخبرة الفينومينولوجية من حيث يكون الوعي المحض موطنها أي حاضن المعيشات التي تتألف منها مساقاتها وانتظاماتها المثالية. ومن هذا المعنى يشتق هوسرل معاني لاحقة بالتجربة مثل الأمر المجرَّب (Erfahrenes) والأمر الداخل في التجربة (Erfahrbares) أي القابل للتجريب المحايث الذي في حدود الوعي المقابل لكل مفارقة.

ردّ (Reduktion/ Réduction): بهذا المصطلح ضبط هوسرل مفهوم المنهج الذي تختص به الفلسفة الفينومينولوجية وتتميز عن باقي الفلسفات والمناهج. فالردّ الفينومينولوجي هو عنوان لمنهج ولكنه كذلك عنوان لمقام فكري وروحي يكون بمقتضاه التحول والانقلاب من الحياة الطبيعية السابقة على الفكر إلى حياة الوعي المتيقظة والناظرة في نفسها ونظامها وماهيتها نظراً تأمليّاً. والردّ هو الشرط الذي يكون به إقصاء كل الافتراضات المفارقة التي تلازم الوعي وتحليله من حيث هي إشكالية أو حاملة للإشكال الذي يطعن في صدقها وفي معناها وهو المعنى السالب له؛ وكذلك هو الشرط الذي يمكن من تحصيل دائرة وجود وإدراك وتعقل مطلقة المحايثة واليقين أي بلا شرط فعلي في الوجود العالمي.

رؤية ـ حدس (Schauen/ Intuition): تعني الرؤية الحدس العقلي الذي يميز هوسرل بينه وبين الحدس الحسي (كانط) وبين الحدس الصوفي الذي فوق الفهم. والحدس الفينومينولوجي هو الرؤية العقلية للماهية وللعلاقات والبنى الخالصة التي تنتظم الموضوعات من حيث هي أشكال وعي ذات بداهة عقلية مطلقة. فالحدس هو الشكل العام لنشاط الوعي سواء تعلق بالمفرد أم بالكلي، بالموضوعات أم بالدلالات، بالأفكار أم بالأحكام، وهو مشروط بحدود المعطى الماثل للوعي، أي قائم على مطابقة بينه وبين العبارة هي أساس المعنى والمعقولية.

ظاهرة/ ظهور (Erscheinung/ Apparition-phénomène) : يستعمل هوسرل مفهومي الظاهرة والظهور بنحو مختلف عن الاستعمالات التجريبية المتداولة. فالفينومينولوجيا هي علم ظاهرات الوعي والمعرفة، أي كل ما يدخل في مساق الوعي ويشهد لنفسه على منواله من الأفعال والانفعالات، من الأفكار والإحساسات، من المعطيات والأشياء... كل ما يدخل في نطاق التحليل والوصف بحسب الماهية هو ظاهرة فينومينولوجية غير الظاهرة الطبيعية/ النفسية وكل مقومات هذا التحليل هي مقومات ظهورية، فضلاً عن التمييز بين الظهور (Erscheinung) والظاهر (Erscheinende)، أي بين معطى متصل بما يظهر ومعطى متصل بالموضوع. هذا الازدواج يلزم عن التضايف والتعلق بين الظهور والظاهر وهو ما عاينه هوسرل في المعنى الأصلي للفظة الإغريقية Φαινόμενον بين فعل الظهور وما يظهر أو ما يُبِين عن نفسه.

محايثة (Immanenz/ Immanence) : المحايثة هي الصفة الفينومينولوجية الأولى للوعي ومبدأ قوانينه كلها. غير أنه يجب التمييز بين المحايثة الفعلية والمحايثة الفينومينولوجية الخالصة؛ **الأولى** تتصل بانضمام فعلي للموضوع إلى الوعي وكأنه وعاء يحوي موضوعاته وهي التي نجدها في التصور النفسي أو الطبيعي للمعرفة؛ أما **الثانية** فمحايثة خالصة هي التي تعطي الوجود الواثق والمطلق وتمكن للانعطاء بالنفس ولشروط معقوليته: البداهة، الحدس، اليقين، المطابقة...

مفارقة (Transcendenz/ Transcendance) : تمثل المفارقة النقيض الفينومينولوجي لمفهوم المحايثة من جهة إحالتها على كل ما يستمد وجوده وشرعيته من خارج الوعي ونظامه. إن المفارقة هي أصل الإشكال لأنها لا تحمل إمكانها ولا ماهيتها، أي مبدأ معقوليتها في نفسها من جهة أنها تثير ضرباً من المباينة الأنطولوجية بين جنس

وجود الوعي وبين جنس موضوعاته. والمفارقة ليست علامة على موضوعات أو أشياء بعينها، أو أوضاع أشياء أو أمور فقط وإنما على آلية تفكير تفترض إضفاء الموضوعية على الموضوعات قبل السؤال عن إمكانها ومن دون ماهية هذا الإمكان بالنسبة إلى الوعي. ولذلك فإن الفرق هيّن بين المفارقة وبين المحايثة الفعلية.

معيش (Erlebnis/ Vécu): المعيش هو التعبير الفينومينولوجي عن نمط حضور الأمر المتأمَّل في الوعي ونمط قيامه بغير الشروط الفعلية التي في الوجود الموضوعي المفارق. لكن المعيش الحقيقي أو المحض إنما يتميز عن المعيش الفعلي النفسي أو الطبيعي الذي يخص ذاتاً نفسية أو إنسية/ أنثروبولوجية أو حيوية/ بيولوجية قائمة في الوجود الموضوعي ومنقادة إلى شروطه وضروراته، والمعيشان متوازيان. والمعيشات تتباين وتتفاوت بتباين أنحاء الوعي وضروبه وهي تؤلف مساقاً ينتظم حركتها وسيلانها الدائم ويخضع إلى قوانين الماهية التي تحدد العلاقات المثالية في بنية الوعي.

موضوع (Objekt-Gegenstand/ Objet): مفهوم الموضوع بحسب التقليد الفكري الذي ينتمي إليه هوسرل (الكانطية) هو المفهوم الأقصى للفكر، وهو أساس نظرية المعرفة ونظرية الوجود. والموضوع عنصر رئيس في هذه النظرية، أي في نظام نقد العقل فضلاً عن عناصر المعيش والدلالة والمعنى... بالمعنى العام هو مصدر الصفة المميزة للعلوم عموماً من حيث هي موضوعية أي مفترضة لوجود موضوعاتها ولصحتها وبالمعنى الخاص يعني الموضوع ما يناسب فعل المعرفة أوالمعيش المعرفي، أي ما يقصد بلوغه والتعلق به بنحو محايث وقبلي بحسب نظام الوعي واتجاهه القصدي. والموضوع يمتد على مجال الوعي إلى حدوده القصوى: من المفردات والأشخاص إلى الكليات والعموميات، من الإحساس والإدراك إلى المعنى والدلالة.

ثبت المصطلحات

Leistung	Oeuvre/ Prestation	إجراء
Empfindung	Sensation	إحساس
Fassen	Saisie	أخذ
Ethik	Ethique	أخلاق
Wahrnehmung	Perception	إدراك
Vergegenwärtigung	Représentation	استحضار
Hinzeigen	Indication	إشارة
Abschattung	Esquise	إظلال
Betrachtung	Considération	اعتبار
Solipsismus	Solipsisme	اعتزال
Retention	Rétention	إمساك
Möglichkeit	Possibilité	إمكان
Jetzt	Maintenant	آن
Ich	Moi	أنا
Impression	Impression	انطباع
Gegebenheit	Donation	انعطاء
Selbstgegebenheit	Donation-en-personne	انعطاء بالنفس
Epoche	Epochè	إيبوخيه
Evidenz	Evidence	بداهة
Reflexion	Réflexion	تأمل
Aufklärung	Elucidation	تبيين

Erfahrung	Expérience	تجربة
Abstraktion	Abstraction	تجريد
Erfassung	Saisie	تحصُّل
Fiktion	Fiction	تخييل
Wiedererinnerung	Ressouvenir	تذكر
Zusammenhang	Enchaînement	تساوق (مساق)
Ähnlichkeit	Ressemblance	تشابه
Apperzeption	Aperception	تصور
Korrelation	Corrélation	تضايف
Ausschaltung	Mise hors circuit	تعطيل
Treffen	Atteindre	تعلّق
Erklärung	Explication	تفسير
Konstitution	Constitution	تقوُّم
Wertung	Evaluation	تقويم
Einschränkung	Limitation	تقيُّد
Repräsentation	Représentation	تمثّل
Objektivierung	Objectivation	تموضع
Wiederspruch	Contradiction	تناقض
Nehmen	Prise	تناول
Widersinn	Absurdité	تهافت
Gegenwart	Présent	حاضر
Intuition	Intuition	حدس
Urteil	Jugement	حكم
Dauer	Durée	ديمومة
Erinnerung	Souvenir	ذكر
Reduktion	Réduction	ردّ
Geist	Esprit	روح
Schauen	Vision	رؤية
Zeit	Temps	زمان
Fluss	Flux	سيل

Individuell	Individuel	شخصي
Gefühl	Sentiment	شعور
Form	Forme	شكل
Widersinn	Absurdité	شناعة
Sache	Chose	شيء/ أمر
Geltung/ Giltigkeit	Validité	صدق/ صحة
Phase	Phase	طور
Erscheinendes	Apparaîssant/ce qui apparaît	ظاهر/ ما يظهر
Phänomene	Phénomène	ظاهرة
Erscheinung	Apparition	ظهور
Allgemeines	Général	عام/ كلي
Vernunft	Raison	عقل
Verhältnis	Relation	علاقة
Wissenschaft	Science	علم
Allgemeinheit	Généralité	عمومية/ كلية
Vermeinen	Visée	عَنْي
Teleologie	Téléologie	غائية
Akt	Acte	فعل
Rellen	Réel	فعلي
Denken	Pensée [cogitatio]	فكر
Phänomenologie	Phénoménologie	فينومينولوجيا
Gesetz	Loi	قانون
A priori	A priori	قبلي
Intention [intentio]	Intention	قصد
Intentionalität	Intentionnalité	قصدية
Wert	Valeur	قيمة
Einzelheit	Singularité	كيان منفرد
Sein	Etre	كينونة
Gleichgiltigkeit	Indifférence	لامبالاة

Moment	Moment	لحظة
Essenz/Wesen	Essence	ماهية
Ideales	Idéal	مَثَلِيّ
Immanenz	Immanence	محايثة
Inhalt	Contenu	محتوى
Empfindenes	Sensible	محسوس
Unstimmigkeit	Discordance	مخالفة
Dies-da	Ceci-là	مشار إليه
Motiv	Motif	مطلب
Erkenntnis	Connaissance	معرفة
gegebene	Donnée	معطى
Erlebnis	Vécu	معيش
Transzendenz	Transcendance	مفارقة
einzeln/singulär	Singulier	مفرد
Haltung	Attitude	مقام
Meinung	Visée	مقصد
Kategorie	Catégorie	مقولة
Logik	Logique	منطق
Aussage	Enoncé	منطوق
Methode	Méthode	منهج
Objekt/ Gegenstand	Objet	موضوع
Einstellung	Attitude	موقف
System	Système	نظام
Theorie	Théorie	نظرية
Kritik	Critique	نقد
Punkt	Point	نكتة
Tatsache	Fait	واقعة
Existenz	Existence	وجود
Setzung	Position	وضع
Bewusstsein	Conscience	وعي

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ذ ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ م ـ

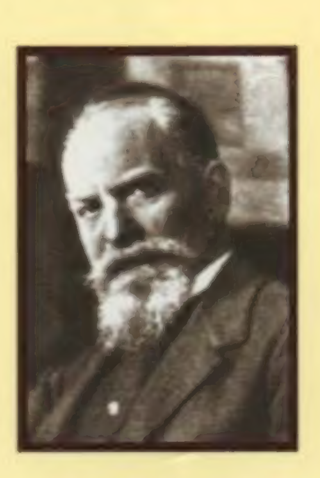
- ن -

ـ هـ ـ

ـ و ـ



فكرة
الفينومينولوجيا



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

في الدروس الخمسة لعام 1907 يوسع هوسرل مفهوم الردّ الفينومينولوجي، أي التحديد المنهجي للمعرفة الفلسفية بحسب وقائع الوعي، الظاهرة. في الرجوع إلى الموقف «الطبيعي» من موضوع المعرفة، الذي يتجاوز دائرة الوعي والعودة إلى انعطاء النفس في الوعي، يرى هوسرل الأساس الجديد للفلسفة بوصفه علماً صرفاً.

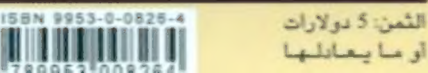
- **إدموند هوسرل** (1859 - 1938): فيلسوف ألماني مؤسس الفينومينولوجيا المتعالية. ويعتبر مارتن هايدغر أشهر تلامذته. من كتبه: *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1923 - 1924), *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), *Méditations cartésiennes* (1931).

- **فتحي إنقــزو**: أستاذ الفلسفة في دار المعلمين العليا بتونس. من مؤلّفاته: **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا** (2000)، **وهوسرل ومعاصروه: من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويليّة الفهم** (2006). ترجم جاك ديريدا، **الصّوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل** (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005). فضلاً عن مقالات في الفلسفة المعاصرة في مجلات عربية ودولية.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 5 دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 9953-0-0826-4